سالانہ چندہ ہندوستان و پاکستان
آٹھ روپیہ چھ آنہ (مع سالنامہ)

ہندوستان و پاکستان دونوں جگہ
قیمت فی کاپی دس آنہ ۱۰/

# تصانیف نیاز فتح پوری

## نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ نگارستان نے ملک میں جو درجۂ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اسکے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کیے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے اس لیے ضخامت بھی زیادہ ہے۔

قیمت چار روپیہ للہ/ (علاوہ محصول)

## جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان، ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا، ہر افسانہ ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے، اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے اڈیشنوں میں نہ تھے۔

قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے صرف (علاوہ محصول)

## من و یزداں

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کیلیے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو انسانیت کبریٰ و اخوت عامہ کے ایک رشتہ سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے، جس میں مذاہب کی تخلیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی حقیقت پر تاریخی، علمی، اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشائیاں اور پُرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے

قیمت سات روپیہ آٹھ آنے صرف (علاوہ محصول)

## مجموعہ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے ان کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) عالم برزخ (۱۶) یاجوج ماجوج (۱۸) ہاروت ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۲۲ صفحات کاغذ سفید دبیز قیمت ۲

## حسن کی عیاریاں

اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخی اور انشائی لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور اُن افسانوں کے مطالعہ سے آپ واضح ہوگا کہ تاریخ کے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ تھیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے، قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

## ترغیبات جنسی یا شہوانیات

اس کتاب میں فحاشی کی تمام فطری اور غیر فطری قسموں کے حالات پر تاریخی و نفسیاتی حیثیت سے نہایت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ تبصرہ کیا گیا ہے کہ فحاشی دنیا میں کب اور کس طرح رائج ہوئی، نیز یہ کہ مذاہب عالم نے اسکے رواج میں کتنی مدد کی، اس کتاب میں آپ کو حیرت انگیز واقعات نظر آئیں گے۔ نیا ایڈیشن۔ قیمت چار روپیہ للہ/

## فلاسفۂ قدیم

اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹہ فلاسفہ قدیم کی روح کے ساتھ (۲) مادیین کا مذہب، نہایت مفید اور دلچسپ کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

# سالنامہ ۵۶ء کا سالنامہ

# "خدا نمبر" ہوگا

جسے "**مذاہب عالم نمبر**" کہنا زیادہ موزوں ہوگا ۔ خالص تاریخی چیز ہوگا جس میں بتایا جائے گا کہ تمام امم سابقہ میں اول اول مذہب کا خیال کس طرح پیدا ہوا، اُن کن صورتوں اور پیکروں میں خالقِ عالم یا مدبرِ عالم کی پرستش کی، نیز یہ کہ اس تصور ربوبیت و خلاقی میں جغرافیہ، ماحول اور سماج کے کیا اثرات تھے اور رفتہ رفتہ ذہنی ترقیوں کے ساتھ ساتھ خدا کا تصور کیونکر منزہ ہوتا گیا۔

یہ سالنامہ دراصل تمام مذاہبِ عالم کی مستند تاریخ ہوگا جس میں خالص تاریخی نقطۂ نظر سے تمام قوموں کی مذہبی زندگی، جملہ بانیانِ مذہب کی تعلیم و اصلاح، اور مقدس کتابوں کی ہدایات پر مورخانہ تبصرہ کیا جائے گا، اس میں کو مناظرہ کا پہلو نہ ہوگا اور نہ کسی مذہب کے خصوصی تصورات و شعائر، تعلیمات و ہدایت پر کوئی تنقید ہوگی ۔ متعدد نقوش و تصاویر بھی اس میں شامل ہوں گی تاکہ بعض عقاید کے سمجھنے میں سہولت ہو۔

اُردو میں، اپنی نوعیت کے لحاظ سے بالکل پہلا مجموعہ ہوگا، جس میں پوری جامعیت و تحقیق کے ساتھ دُنیا کے مذاہب کو پیش کیا جائے گا۔

منیجر نگار لکھنؤ

---

# پاکستان کے خریدارانِ "نگار"

سالانہ چندہ (چھ روپے) ذریعہ منی آرڈر ذیل کے پتہ پر روانہ فرمائیں اور رسید ڈاک ہمارے پاس لکھنؤ بھیج دیں - ہماری مطبوعات بھی اسی پتہ پر خط و کتابت کرنے سے مل سکتی ہیں :

**ڈاکٹر ضیا عبّاس ہاشمی - ۱۰۵، سوبھ راج چیتوں روڈ - ویسٹ گارڈن - کراچی**

---

# اگر ۱۵ تک کسی ماہ کا پرچہ آپ کو نہ ملے

تو اطلاع ملنے پر آیندہ ماہ کے پرچہ کے ساتھ ہم اپنے صرف سے فراہم کردیں گے لیکن اگر آپ اس سے قبل چاہیں گے تو بیرنگ روانہ ہوگا (کیونکہ مہینے کے اندر اندر پیڈ بھیجنے میں ہم کو دُگنا محصول ادا کرنا ہوگا) اس لئے جب آپ پرچہ نہ پہونچنے کی اطلاع دیں تو ضرور لکھ دیجئے کہ آپ فوراً چاہتے ہیں یا اگلے پرچہ کے ساتھ۔

منیجر نگار لکھنؤ

---

# بعض کمیاب کتابیں

## تذکرۂ شعراء اُردو مطبوعہ

تذکرۂ گلشنِ ہند - مرزا علی لطف ---------- عہ
تذکرہ آبِ بقا - عبدالرؤف عشرت ---------- للعہ
تذکرہ بہارِ سخن - سندرلال - ہندو شعراء کا تذکرہ --- ۱۵عہ
تذکرہ آبِ حیات - محمد حسین آزاد ---------- عہ
مخزنِ نکات - شیخ قیام الدین قایم ---------- ۵ر
چمنستان شعرا - رائے لچھمی نرائن شفیق ---------- عہ
جایزہ زبان اُردو - مرتبہ انجمن ترقی اُردو ---------- ۵ر
خطبات گارسان دتاسی - لکچر ہندوستانی زبان پر شایع کردہ انجمن ترقی اُردو ۱۵عہ
تذکرہ ہندی - مصحفی ---------- عہ
عقدِ ثریا ---- 〃 ---------- ۶ر
نگارستان فارسی - محمد حسین آزاد ---------- ۴عہ
تذکرہ دستورالفصاحت - احمد علی خاں یکتا ---------- ۵ر
پنجاب میں اُردو مع مقدمہ - محمود شیرانی ---------- عہ

## ادب اُردو مطبوعہ

دیوان میر حسن - میر حسن حسن ---------- ۸ر
خمخانۂ عشق --- امیر احمد امیر ---------- ۴ر
مراۃ الغیب --- 〃 〃 ---------- ۵ر
دیوان ذوق - شیخ ابراہیم ---------- ۸ر
کلیات ناسخ - امام بخش ---------- ۲ر
گلکدہ - مرزا محمد ہادی عزیز ---------- ۳ر
دیوانِ تاج سخن - جلیل ---------- ۲ر
کلیات سودا - مرزا رفیع سودا ---------- ۲ر
مظہر معانی دیوان مجروح - میر مہدی حسین ---------- ۵ر
نظم دل افروز کلیات تسلیم - منشی امیر اللہ ---------- للعہ
آیات وجدانی - مرزا واجد حسین یگانہ ---------- ۲ر
مجموعہ قصاید عزیز - مرزا محمد ہادی عزیز ---------- ۴ر
گلزار تعشق - سید مرزا تعشق لکھنوی ---------- ۶ر

دیوان ثاقب - ذاکر حسین ثاقب ---------- ۵ر
کلیات مومن - مومن خاں دہلوی ---------- ۴عہ
کلیات میر - میر تقی میر ---------- عہ
دیوان ولی مع دیباچہ حیدر ابراہیم ساسانی محمد ولی دکھنی ۵ر
دیوان غالب - حسرت موہانی ---------- ۲ر
کلیات نظیر - نظیر اکبر آبادی ---------- ۲ر
کلیات نظیر اکبر آبادی - مرتبہ عبدالباری آسی --- عہ

## مرثیے اُردو مطبوعہ

مراثی میر انیس - جلد اول و دوم و سیوم و چہارم - میر انیس -- ۴عہ

## متفرق اُردو مطبوعہ

دریائے لطافت - انشاء اللہ خاں ---------- ۲ر
موازنہ انیس و دبیر - شبلی نعمانی ---------- ۵ر
تذکرۂ آبِ بقا - عبدالرؤف عشرت ---------- ۸ر
فرہنگ آصفیہ ۲ حصے حرف الف تا س --- ۶۰عہ
چراغ سخن - مرزا واجد حسین یاس ---------- ۴ر
کلیات جان صاحب - میر یار علی جان ---------- ۶ر
کلیات سودا - مرزا رفیع سودا ---------- ۲ر
کلیات ظفر چہار دیوان - بہادر شاہ ظفر ---------- ۱۵عہ
نشتر - یاس عظیم آبادی ---------- ۶ر
دیوان قلق ---------- ۸ر
نقش چغتائی ---------- ۳۰عہ
کلیات تراب ---------- ۴ر
تذکرہ کاملانِ رامپور ---------- عہ
مشاہیر عالم طبقۂ حکماء ---------- ۵ر
الہارون - مصباح الدین ---------- ۲ر
قاموس المشاہیر حصۂ اول ---------- عہ
نور جہاں بیگم - اشہری ---------- مہ
ہندو ادیب - ناظر کاکوری ---------- ۲ر

ان کتابوں پر کمیشن نہیں دیا جائے گا - محصول ڈاک ذمہ خریدار ہوگا -

منیجر نگار - لکھنؤ

(بقیہ اشتہارات صفحہ ۱۰ پر ملاحظہ ہوں)

"مشاعرۂ نگار" دسمبر میں شایع ہوگا

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آٹھ روپیہ آٹھ آنے میں وی، پی ہوگا، جس میں آپ کا چندہ نومبر میں ختم ہوگیا اور دسمبر کا "نگار" سالنامہ ۵۶ء کی قیمت (مع مصارف رجسٹری) بھی شامل ہو

# نگار

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۶۸ | فہرست مضامین نومبر ۵۵ء | شمار ۵

ملاحظات ---------- ۳
مستشرقین اور فارسی کی تحصیل و تدریس --- ڈاکٹر محمد باقر -- ۵
واقعۂ کربلا ---------- ایک سُنّی مسلمان ------ ۹
ایک نئی آواز ---------- پروفیسر ارشد کاکوی ----- ۲۵
غالب کی مثنوی نگاری ---------- ۲۸
گاہے گاہے باز خواں! ---------- ۳۴
ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک عقلی نقطۂ نظر سے ---------- ۳۷
معلومات و اقتباسات ---------- ۴۳
منظومات: فضا ابن فیضی - عزیز - ساقی جاوید - کاوش - اکرم - سعادت نظیر - جوہر ٹونکی - انور معظم - ارشد کاکوی - شارق میرٹھی ۴۶
باب الاستفسار ---------- ۵۰
مطبوعات موصولہ ---------- ۵۱

# ملاحظات

## پاکستان کا مستقبل کیا ہے

یہ ایک سوال تھا جو مجھ سے میرے ایک ملنے والے نے کیا۔ یقیناً ہر سوال کا کوئی نہ کوئی جواب ہوتا ہے اور اس کا بھی ہونا چاہئے، لیکن دشواری یہ تھی کہ وہ اپنے سوال کا کوئی قطعی و یقینی اور اذعانی جواب چاہتے تھے اور پاکستان کے موجودہ حالات کے پیشِ نظر ایسا جواب دینا، میں کیا شاید خود اکابر پاکستان کے لئے بھی فی الحال ممکن نہیں ——— بعض حضرات اس بحث کے سلسلہ میں سب سے پہلے قیام پاکستان کے جواز و عدم جواز پر گفتگو شروع کر دیتے ہیں، لیکن مجھے یہ بات پسند نہیں آتی، کیونکہ ماضی کے ان قضایا پر بحث کرنا جن میں ردوبدل کا امکان نہیں ہے یکسر تضیع اوقات ہے۔ جو کچھ ہونا تھا ہو چکا، پاکستان بننا تھا بن گیا، اس کی تاریخ بننا شروع ہوگئی، اس کی وحدتِ سالمہ کو دنیا نے تسلیم کر لیا اس لئے اس باب میں مناسب یا نامناسب کی بحث چھیڑنا بے کار ہے ——— اس وقت نہ صرف اس خیال سے کہ وہ ہمارا پڑوسی ہے، نہ محض اس حیثیت سے کہ وہ ایک بڑی اسلامی سلطنت ہے، بلکہ اس لحاظ سے بھی کہ وہ ایشیا کی حکومتوں میں ایک اہم حکومت ہے اور مشرق و مغرب کے بین الاقوامی تعلقات کو سدھارنے اور ایشیا کو یوروپ و امریکہ کی گرفت سے آزاد رکھنے کے لئے بھی وہ بہت کچھ کر سکتا ہے، ہمارے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ہم اس کے مستقبل پر غور کریں ——— دنیائے سیاست میں ماضی کوئی چیز نہیں اصل چیز مستقبل ہی ہے۔ اور اسی کے سنوارنے کے لئے تمام تدابیر اختیار کی جاتی ہیں، لیکن اس سے قبل ایک منزل اور آتی ہے، صحیح نصب العین کی تعیین کی اور اسی پر مستقبل کے بننے یا بگڑنے کا انحصار ہوتا ہے چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ دنیا کی اکثر قومیں اسی لئے تباہ ہوئیں کہ انھوں نے یا تو محض ماضی کی روایات پر فخر کرنا کافی سمجھا یا کوئی بلند مطمح نظر قایم نہ کر کے صرف حال کی سہکاریوں پر قناعت کر لی۔ اس لئے ہم کو افسوس ہے کہ پاکستان نے انھیں دونوں غلطیوں میں مبتلا ہو کر اپنے مستقبل کو تباہ کر دیا ——— یقیناً یہ ماضی کی روایات ہی پر فخر و اعتبار کا جذبہ تھا کہ اس نے قرآن و سنت پر اپنے دستور کی بنیاد رکھی، اور یہ اس کی انتہائی سہل پسندی تھی کہ خود خار زار جد و جہد سے گزرنے کی ہمت نہ کر کے غیروں کے دامن سے گل چینی کو کافی سمجھا ——— ہو سکتا ہے کہ بعض حضرات میرے اس قول کو کہ "دستور کی بنیاد قرآن و سنت پر رکھنا غلطی ہے"۔ میرے کفر و الحاد پر محمول کریں، لیکن اگر وہ انصاف سے کام لیں تو انھیں میرے اس قول سے اختلاف نہ ہونا چاہئے ——— "قرآن و سنت" کی دو حیثیتیں ہیں ایک وہ جو اصلاح اخلاق و احساس مذہبیت سے تعلق رکھتی ہے اور دوسری

خالص تشریعی یا قانونی ہے، پھر غور کیجئے کہ ان میں مقدم حیثیت کس کو حاصل ہے۔ دُنیا میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے قانون بنا لیا جائے اور اصول اخلاق بعد میں متعین کئے جائیں اور ہمیشہ یہی ہوا ہے کہ تمدنی و اجتماعی حالات کے لحاظ سے قانون میں تبدیلیاں کی گئیں —— ہاں اگر پاکستان یہ کہتا کہ ہم اپنے اخلاق کی بنیاد قرآن و سنّت پر قایم کریں گے اور انھیں اصول پر کاربند ہو کر اپنا مستقبل متعین کریں گے تو بیشک یہ ٹھکانے کی بات ہوتی۔ تشریعی حیثیت سے قرآن و سُنّت دونوں مختص المقام و مختص الزمان چیزیں ہیں اور ظاہر ہے کہ جو قانون کسی خاص وقت و مقام کو سامنے رکھ کر وضع کیا جائے وہ ہمیشہ ہر زمانہ میں کام نہیں دے سکتا، وہ کبھی دُنیا کی رفتار کا ساتھ نہیں دے سکتا اور نہ اس عقیدہ کو سنّت و قرآن کا انکار قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہاں اس کی اصولی تعلیم ضرور اپنی جگہ اٹل ہے، اور افسوس ہے کہ پاکستان نے اسی کو نظر انداز کر دیا —— اسلام رہبانیّت و قسیسین کا مذہب نہیں ہے، بلکہ کام کرنے والوں، آگے بڑھنے والوں اور مقاومت میں دوسروں سے بازی لیجانے والوں کا مذہب ہے اور اس جد و جہد میں کامیاب ہونے کا اصول بھی اس نے بتا دیا کہ:- "**انّ الدّیوتی الحکمۃ من یشاء و من یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا**"۔ پھر یہی وہ حکمت تھی جس سے کام لیکر مسلمان کسی وقت ساری دُنیا پر چھا گئے تھے اور اسی حکمت کا فقدان ہے کہ آج پاکستان خود اوروں کو اپنے اوپر چھا جانے کی دعوت دے رہا ہے —— "**وشتان ما بین خلّ و خمر**"۔

ایسا کیوں ہے، یہ سمجھنے کے لئے پاکستان کی سیاست خارجہ کے پس منظر پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ تقسیم ہند یقیناً باہمی نفرت و بے اعتمادی کی پیداوار ہے، یہ بھی بالکل صحیح ہے کہ تقسیم کے بعد اس نفرت میں زیادہ شدت پیدا کرنے کی ذمہ دار ہندوستان کی وہ جماعتیں ہیں جو ہمیشہ سے مسلمانوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھ رہی تھیں، جن کا یہ جذبہ تقسیم ہند کے بعد کھلم کھلا ان کی زبان سے ظاہر ہونے لگا، اور نتیجہ یہ ہوا کہ پاکستان مشتعل ہو گیا اور اس کا جذبۂ انتقام اُبھر آیا —— حالانکہ اگر وہ دانشمندی سے کام لیتا تو اپنے اس جذبہ کو ظاہر ہونے ہی نہ دیتا اور گالیوں کا جواب مسکراہٹوں سے دیکر بُرا کہنے والوں کو خود ان کی نگاہ میں ذلیل کر دیتا، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا، یہ حکمت اس کی سمجھ میں نہیں آئی اور اپنی کمزوری محسوس کر کے اس نے ہر اس ہاتھ کو پکڑ لیا جو سامنے آیا اور یہ نہ دیکھا کہ اس کی آستین میں کہیں دشنہ تو چھپا ہوا نہیں ہے —— پاکستان نے عراق و ترکی کے ساتھ اپنی قسمت اس لئے وابستہ نہیں کی کہ جذبۂ ایمانی اسے ایسا کرنے پر مجبور کر رہا تھا، اسنے امریکہ کی مدد اس لئے قبول نہیں کی کہ واقعی وہ اپنی اصلاح و ترقی چاہتا ہے، بلکہ یہ سب کچھ اس نے اس لئے کیا کہ شاید وہ ہندوستان سے انتقام لیکر اپنے دل کو ٹھنڈا کر سکے

میں یہ نہیں کہتا کہ ہندوستان کی طرف سے جو شکایتیں پاکستان کو پیدا ہوئی ہیں وہ سراسر غلط ہیں، میں یہ بھی تسلیم کرتا ہوں کہ اگر ہندوستان چاہتا تو پاکستان کی سیاست یہ غلط رُخ اختیار نہ کرتی، لیکن یہ بھی اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ اگر پاکستان "فراست" سے کام لیتا تو وہ ہندوستان کے لئے اپنے آپ کو ناگزیر بنا سکتا تھا مگر یہ اتنی بلند سیاست ہے جس کا جاننے والا پاکستان و ہندوستان دونوں جگہ کوئی نہیں۔

اب پاکستان کے داخلی حالات کو دیکھئے تو وہ اس سے کہیں زیادہ خراب ہیں۔ وہاں کے ارباب حل و عقد کی خود غرضی، باہمی مخالفت اور سازشی ریشہ دوانیاں دیکھ کر بے اختیار داغ کا یہ شعر یاد آجاتا ہے:-

دیکھنا رشک اس کی محفل میں
ایک کو ایک کھائے جاتا ہے

اور اسی آپا دھاپی اور جماعتی اختلاف نے وہاں عام طور پر بے اعتمادی پیدا کر دی ہے جو یک جہتی اور ملک کی ترقی کی دشمن ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں ایک ملک کے مستقبل کے متعلق صرف ایک ہی حکم لگایا جا سکتا ہے اور وہ ایسا نہیں جس کے اظہار کی ضرورت ہو

این سخن را چہ جواب ست تو ہم میدانی

## کابُل اور پاکستان

پختونستان کے مسئلہ میں کابل کا اتنی دلچسپی لینا کہ وہ پاکستان سے سفارتی تعلقات منقطع کرلے، عجیب معمہ ہے، اس کا مطالبہ ہے کہ صوبۂ سرحد کا علاقہ جو پٹھانوں کا علاقہ ہے اسے مغربی پاکستان کی وحدت سے علیحدہ کر کے اس کی جداگانہ وحدت قایم کی جائے کیونکہ اس طرح وہ پنجاب کے زیر اثر آجائے گا اور پٹھانوں کو ترقی کا موقع نہ مل سکے گا۔ قریب قریب یہی مطالبہ خان عبدالغفار خاں کا ہے اور زیادہ جمہوری طریقہ سے، یعنی وہ چاہتے ہیں کہ اس باب میں پختونستان کی رائے حاصل کر لی جائے۔ یہ بات اپنی جگہ کتنی ہی معقول ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ حکومت افغانستان کو اس مطالبہ کا کیا حق پہونچتا ہے اور اس دخل در معقولات سے وہ کیا فایدہ اُٹھانا چاہتا ہے۔

بہر حال اس میں شک نہیں کہ افغانستان کا یہ طرز عمل سخت قابلِ اعتراض ہے اور اگر یہ اپج خالصتاً اسی کی ہے، تو احمقانہ بھی ہے۔

# مُستشرقین اور فارسی کی تحصیل و تدریس

اُنیسویں صدی میں انگریز کا ہندوستان میں نیا نیا تعلق قایم ہوا تو یہ رابطہ قایم کرنے والی تاجرانہ جماعت ایسٹ انڈیا کمپنی نے معاشی اور معاشرتی دائروں میں اپنا اثر اور نفوذ بڑھانے کے لئے وسایل تلاش کرنا شروع کئے۔ چنانچہ اس کمپنی نے ہندوستان لائے جانے والے ڈاکٹروں کو ہندوستانی پڑھانے کے لئے مشہور مستشرق ڈاکٹر جان گلکرسٹ کی نگرانی میں ۱۸۱۸ میلادی میں لندن میں "سکول او اورینٹل لینگویجز" کے نام سے ایک درسگاہ قایم کی۔ لیکن ہندوستانی کی تدریس کا یہ سلسلہ ۱۸۲۶ء میں ختم ہوگیا اس کے ساتھ ہی ۱۸۲۵ء میں چینی زبان کے مشہور عالم ڈاکٹر رابرٹ مارسین نے لندن کے C I T کے حصہ میں چینی، سنسکرت، اور بنگالی پڑھانے کے لئے ایک درسگاہ جاری کی۔ لیکن نامساعد حالات کی وجہ سے یہ درسگاہ بھی ۱۸۲۸ء میں بند کردی گئی۔ اسکے بعد مشرقی علوم کی تدریس کے لئے متعدد کوششیں اور تحریکات جاری کی گئیں۔ جو مستشرق ان میں حصّہ لیتے رہے ان میں سے چند ایک مشہور نام یہ ہیں :- ڈاکٹر جی۔ ڈبلیو۔ لائٹنر، کرنل ہنری یول، پروفیسر میکس میولر، سر سی۔ ایم۔ والٹن، ڈاکٹر سر جارج گریرسن اور ڈاکٹر اے۔ سی ہیڈلیم۔ تقریباً ایک سو سال کی تگ و دو کے بعد ان لوگوں کی تحریکات ۵ رجون ۱۹۱۶ء کو برطانوی پارلیمنٹ اور لندن یونیورسٹی کے مراحل سے گزر کر اس طرح کامیاب ہوئیں کہ ۲۰ راکتوبر ۱۹۱۶ء کو ڈاکٹر سر ڈنیسن راس سابق پرنسپل مدرسۂ عالیہ کلکتہ کو لندن یونیورسٹی میں فارسی کا پروفیسر اور اس درسگاہ کا پہلا ڈائرکٹر مقرر کیا گیا جو آج "سکول او اورینٹل اینڈ افریکن سٹیڈیز" کے نام سے مشہور ہے اور مشرقی علوم کی تدریس کے لئے یورپ اور انگلستان کی سب سے بڑی اور شہرۂ آفاق درسگاہ سمجھی جاتی ہے۔ ۲۳ رفروری ۱۹۱۷ء میلادی کو رسمی طور پر شہنشاہ جارج پنجم نے اس درسگاہ کا افتتاح کیا اور اس کی سرپرستی قبول فرمائی، چنانچہ آج تک انگلستان کے شاہی حکمراں اس درسگاہ کے سرپرست چلے آتے ہیں۔

یورپ اور انگلستان میں فارسی کی تدریس کے سلسلہ میں یہ انگلستان کی صرف ایک درسگاہ کا مختصر سا تذکرہ تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انگلستان کی بہ نسبت دوسرے یورپی ممالک نے فارسی سے پہلے رابطہ پیدا کیا۔ ہندوستان پہونچنے کے لئے یورپ والوں نے جب راس امید کا راستہ دریافت کیا تو مشہور شہنشاہیت پسند پرتگالی البوکرک نے گوا کی طرف بڑھنے سے پہلے خلیج فارس کی بندرگاہوں پر قبضہ کیا۔ اس قبضہ کی ابتدا ۱۵۰۸ء میلادی میں ہوئی اور خلیج فارس کی مشہور بندرگاہ ہرمز اس نے ۱۵۱۵ میں زیر نگیں کرلی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ صفویوں کے خاندان کے بانی شاہ اسمٰعیل نے اس امر پر اظہار مسرت کا اظہار کیا کہ یورپی اقوام ایران کی طرف متوجہ ہیں۔ ایران کی تجارتی منڈیوں میں پرتگالیوں کے روز افزوں اثر و نفوذ کو دیکھ کر انگریزوں نے بھی ایران کی طرف توجہ کی۔ شاہ طہماسپ کے زمانہ میں جو پہلا انگریز ایرانی دربار میں باریاب ہوا اس کا نام رچرڈ چانسلر تھا۔ ۱۵۶۱ء میں انطونی جینکنسن قزوین پہونچا جو اس وقت ایران کا دارالسلطنت تھا۔ جینکنسن ملکہ الزبتھ کی طرف سے معرفی کے خط لے کر گیا تھا لیکن شاہ طہماسپ نے تجارتی امور کی بہ نسبت اس کے مذہبی عقاید میں زیادہ دلچسپی کی اور جینکنسن کو قزوین سے نامراد لوٹنا پڑا۔ شاہ طہماسپ اور اس کے جانشین محمد خدابندہ کے دربار میں ملکۂ الزبتھ نے جینکنسن کے بعد تین تجارتی مشن بھیجے اور اس کے بعد ایران میں انگریزوں کی ریشہ دوانیاں کامیاب ہوئیں کہ ۱۶۲۲ء میلادی میں ایرانیوں اور انگریزوں کی متحدہ فوج نے ہرمز کی بندرگاہ سے پرتگالیوں کو نکال باہر کیا۔ اس طرح سے ایران میں پرتگالیوں کی ایک سو سال سے زاید تجارتی حکومت کا عہد ختم ہوگیا اور انگریز رفتہ رفتہ ایران میں مقبول ہوتے چلے گئے

تاجروں اور سیاست داروں کی کامیابی کے بعد ایران پر عیسائی مبلغوں نے یورش کی - اور یہی وہ زمانہ ہے جب یورپی ضرورت مندوں نے فارسی زبان کا مطالعہ کیا - کیونکہ عیسائیت کی تبلیغ کے لئے ایرانی زبان کے علوم کی اشد ضرورت محسوس کی گئی - اس سلسلہ میں سب سے پہلے لائیڈن میں داستان مسیح اور داستان سال پیدرد ۱۶۳۹ء میلادی میں فارسی زبان میں شایع کی گئیں - کتابوں کے ناشر نے کتابیں چھاپنے کے بعد سوچا کہ شاید نہ جاننے والے وہ یورپی مبلغین کتابیں نہ پڑھ سکیں جو ایران میں کام کر رہے ہیں - چنانچہ اس نے Rudementa Linguae کے عنوان سے فارسی زبان کی ایک گرامر بھی مرتب کرائی - یورپ میں چھپی ہوئی فارسی آموزوں میں یہ سب سے پہلی کتاب ہے جو ۱۶۳۹ء میلادی میں شایع ہوئی - اس کے بعد لائیڈن میں ۱۶۴۱ء میں اس نوعیت کی ایک اور کتاب شایع ہوئی اور پھر ۱۶۵۱ء میں ایمسٹرڈم میں سعدی کی گلستاں لاطینی ترجمہ کے ساتھ چھپی - اسی زمانہ میں اکسفورڈ کا ایک عربی کا عالم جان گریوز فارسی کی گرامر لکھنے میں مشغول تھا - چنانچہ اس نے یہ گرامر نو سال کی محنت کے بعد ۱۶۴۹ء میں لندن سے شایع کی اور اس سے اگلے سال الغ بیگ کی زیج شایع کی -

ہالینڈ اور انگلستان کے بعد اس کہانی کا رخ فرانس کی طرف مڑتا ہے اور ۱۷۲۲ء میں تیمور کی مشہور سوانح عمری یعنی ظفرنامہ شرف الدین یزدی کا فرانسوی ترجمہ پیرس سے شایع ہوتا ہے - اس سے اگلے سال ڈاربی نے لندن سے فرانسوی ترجمہ کا انگریزی ترجمہ شایع کیا -

ہندوستان پر نادر شاہ کے حملہ کے بعد معاصر یورپی علماء نے فارسی میں لکھی ہوئی تاریخ کی طرف توجہ منعطف کی - اس وقت فرانس، ہالینڈ، اسپین، پرتگال، اٹلی اور انگلستان سے بیشمار کتابیں شایع ہوئیں جن کا مواد فارسی میں لکھی ہوئی تاریخوں سے جمع کیا گیا - یا فارسی تواریخ سے ترجمہ کیا گیا - لیکن ان ادبی کاوشوں کا مقصد ایران کی تاریخ یا ادب کو زیر بحث لانا نہیں تھا - بلکہ مقصود ہندوستان کی تاریخ تھی - کیونکہ ہندوستان اور پاکستان کی تاریخ اس وقت فارسی زبان میں لکھی جا رہی تھی اور یہ تاریخ یورپی اقوام کی توجہ کا مرکز تھی چنانچہ ۱۷۴۲ء میں جب جیمز فریزر نے نادر شاہ کی تاریخ لکھی تو اس میں میرزا زماں دہلوی کے لکھے ہوئے فارسی نسخہ کا ترجمہ بھی شایع کیا مرزا زماں دہلوی نے نادر شاہ کے قیام ہندوستان کی تاریخ فارسی میں تدوین کی تھی - اصل فارسی نسخہ آج ناپید ہے اور فریزر کا انگریزی ترجمہ موجود ہے

اسی زمانہ سے مستشرقین کی فارسی سے گہری دلچسپی شروع ہوتی ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ دراصل اس وقت کے ہندوستان اور اس وقت کے پاکستان کی ہی فارسی میں لکھی ہوئی وہ تاریخ تھی جس نے مستشرقین کو فارسی زبان، فارسی ادب اور فارسی گرامر سے عمیق شغف پیدا کرنے پر اُبھارا - کیونکہ یہی وہ وقت ہے جب انگریزوں اور فرانسیسیوں کا تسلط ہندوستان میں رفتہ رفتہ بڑھ رہا تھا اور یہاں کی سرکاری درباری زبان فارسی کو دیکھ کر یہ لوگ اسے سیکھنے اور سمجھنے پر مجبور ہو رہے تھے - اٹھارویں صدی کے نیمۂ آخر میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے تجارتی کمپنی کی بجائے حکمران کا روپ دھار لیا اور وہ ہندوستان کے ان علاقوں پر قابض ہوگئی جہاں سیاستداروں کی بولی بھی فارسی تھی اور تاجروں کا حساب کتاب بھی فارسی میں محفوظ تھا - اس لئے یہ کچھ عجیب بات نہ تھی کہ حالات نے ایسے انگریز پیدا کئے جو فارسی سمجھنے اور سیکھنے پر مجبور ہوئے اور پھر انگریزوں نے ایسے خاور شناس پیدا کئے جو مستشرق کہلائے -

اس عہد سے آگے مستشرقین کا وہی گروہ زیادہ کامیاب رہا جس نے ہندوستان سے تعلق کی وجہ سے فارسی سے تعلق پیدا کیا ان میں سے سب سے پہلا نام سر ولیم جونز کا ہے جس نے ۱۷۷۱ء میں فارسی کی ایک گرامر شایع کی - جونز نے اپنی زندگی کے کوائف میں یہ بیان کیا ہے کہ فارسی سے اُن کی دلچسپی بڑھانے کا سہرا بیرن ریوسکی کے سر ہے، اُس نے دی آنا سے ۱۷۷۱ء میں حافظ کی سو غزلوں کا ترجمہ لاطینی میں شایع کیا - جونز کی گرامر کے متعدد اڈیشن شایع ہوئے اور اس حوصلہ افزائی کا یہ نتیجہ نکلا کہ اُس نے کلکتہ سے ۱۷۸۸ء میں مولانا ہاتفی کی لیلیٰ مجنوں شایع کی - ہندوستانی میں جونز کے مداحوں میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا پہلا کتابدار سر چارلس ولکنس بھی شامل تھا

جو خود سنسکرت کا بہت بڑا عالم تھا اور جس نے رچرڈسن کو فارسی کی کتاب لغت لکھنے پر آمادہ کیا تھا۔ اس ڈکشنری کی پہلی جلد یعنی فارسی سے انگریزی ۱۸۰۶ء میں شایع ہوئی۔ اسی دور میں متعدد انگریزوں نے ہندوستان میں فارسی کی علمی ترویج و اشاعت کے لئے کام شروع کر دیا۔ فرانسس گیڈون ۱۸۰۱ء میں فورٹ ولیم کالج کلکتہ میں فارسی کا پروفیسر مقرر ہوا۔ یہ وہی عالم مستشرق تھا جس نے ۱۷۸۳ء میں آئین اکبری کا انگریزی ترجمہ شایع کرنا شروع کیا تھا۔ اس نے سعدی کے پندنامہ اور عبدالکریم کشمیری کے بیان واقع کے ترجمے بھی شایع کئے۔ اس سے ذرا پہلے ڈاؤ نے تاریخ فرشتہ کا ایک ناقص انگریزی ترجمہ چھاپا۔ اگر تفصیل عرض کروں تو آپ شاید اُکتا جائیں گے اس لئے صرف یہی عرض کروں گا کہ اس حاصل خیز دور میں سکاٹ، وینسٹارٹ، کر، وایٹ، سر ولیم اوسلی، سر جان ملکم، پرائس، شی، کرک پیٹرک، اسٹوارٹ، اور بیلفور نے نہایت اہم فارسی کتابوں کے انگریزی ترجمے شایع کئے۔

مستشرقین کی فارسی سے دلچسپی کا یہ عہد تقریباً تین چوتھائی صدی یعنی ۱۸۷۰ء میلادی تک پھیلا ہوا ہے اور اس کا ذکر کرنا اس لئے ضروری سمجھا گیا کیونکہ فارسی سے انگریزی مستشرقین کی دلچسپی کا راستہ اس وقت کے ہندوستان اور اس وقت کے پاکستان کی اُس تاریخ نے ہموار کیا جو صرف فارسی میں لکھی ہوئی تھی۔ اور یہ تاریخ صرف سیاسی تاریخ نہیں بلکہ وہ تاریخ ہے جس میں سیاسی، سماجی، مذہبی، معاشرتی اور ادبی تحریکات کی تاریخ محفوظ ہے۔ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ شہنشاہیت پسند اور سلطنت بڑھانے والے انگریز کے لئے یہ لازمی تھا کہ وہ فارسی پڑھے اور اسے سیکھے تاکہ اس ملک کے باسیوں کے ماضی اور حال کو شناخت کر کے ملک گیری کی راہیں استوار کر سکے۔ لیکن اس سے لازمی نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اس ملک کا ثقافتی اور فرہنگی ماضی اُن اوراق میں مدفون ہے جو فارسی میں لکھے گئے ہیں اور ماضی کے متعلق صداقت اور حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ان اوراق تک رسائی حاصل کرنا ضروری ہے۔

خیر یہ تو جملۂ معترضہ تھا۔ کہنا یہ ہے کہ سیاسی تاریخ کے مطالعہ کی ضرورت نے جب مستشرقین کو فارسی سیکھنے پر مجبور کیا تو زبان کی تحصیل کے بعد لازمی طور پر اس کے ادبی محاسن و معائب کی طرف بھی توجہ ہوئی اور خیام کے فلسفۂ خوش باشی سے مستشرقین کچھ اس طرح لذت اندوز ہوئے کہ ایڈورڈ فٹز جیرلڈ سے لے کر آج تک کئی انگریزوں نے اُس کی رباعیات کا شاعرانہ اور لفظی ترجمہ پیش کیا۔ خیام کے بعد فارسی شاعروں میں سے حافظ نے مستشرقین کو اثر پذیر کیا۔ چنانچہ ہیں جیرٹروڈ بیل، والٹر لیف اور رچرڈ گالیاں نے حافظ کے ترجمے پیش کئے اور حال ہی میں پروفیسر ڈاکٹر آربری نے حافظ کی پچاس غزلوں کا انگریزی ترجمہ پیش کیا ہے۔

ہندوستان میں اب فارسی کی سرکاری، درباری حیثیت ختم ہو چکی تھی اور اس کی مقبولیت اور عوام پسندی کی بھڑکتی ہوئی آگ پر لارڈ میکالے اس وقت تک وایٹ ہال کافی متعصبانہ سرد پانی گرا چکا تھا۔ لیکن بنگال میں کام کرنے والے انگریزوں نے تالیف و تصنیف کا جو سلسلہ شروع کیا تھا اور جس کے نتیجہ کے طور پر رایل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال اور مدرسۂ عالیہ کلکتہ قایم ہوئے تھے وہ بدستور جاری رہا اور رایل ایشیاٹک سوسائٹی کتاب پر کتاب شایع کرتی رہی۔ اس وقت تک ایسٹ انڈیا کمپنی کا وہ پریس بھی بند ہو گیا جو ٹائپ میں فارسی کی کتابیں چھاپتا تھا۔ لیکن اس کی جگہ کلکتہ کے مشن پریس نے لے لی اور اس نے فارسی کی متعدد کتابیں شایع کیں۔ اسی زمانہ (۱۸۶۵ء) میں فلاؤلیز نے فخرالدین گرگانی کی ویس و رامین اور جامی کی نفحات الانس (۱۸۵۹ء) چھاپی۔ سعدی کی بوستان ۱۸۵۹ء میں لندن سے شایع ہوئی۔ اور فالکنر نے جامی کی تحفۃ الاحرار کا ترجمہ شایع کیا۔ ڈنکن فوربز اور پلیٹ نے سر ولیم جونز کی پیروی کرتے ہوئے فارسی کے قواعد انگریزی میں مرتب کئے اور رچرڈسن، پامر اور ووسٹن نے اس کام کو اور آگے بڑھایا۔

اس دور کے مستشرقین اور اُن کے کارناموں کی تفصیل اس مختصر سے مقالہ کے احاطہ سے باہر ہے۔ اس لئے میں صرف یہ کہنے پر اکتفا کروں گا کہ فارسی پسندی کی روایت چلتے چلتے پھر عصر حاضر کے مشہور مستشرقین ڈاکٹر براؤن، نکلسن، اور میرے استاد گرامی پروفیسر راس تک پہونچی۔ یہ لوگ فوت ہو چکے ہیں، لیکن ان کی تصنیفات اور روایات اب بھی پروفیسر لیوی، پروفیسر آربری، پروفیسر منارسکی اور ڈاکٹر لاکہارٹ کو فارسی کے متعلق تصنیف و تالیف کا کام جاری رکھنے کی ترغیب دلاتی رہتی ہیں۔

آپ کہیں گے کہ ان مستشرقین کو اس سرد دی اور جگر کاوی کا کیا صلہ ملا ؟ سو حضور عرض یہ ہے کہ سب سے پہلا صلہ تو یہ تھا کہ ان لوگوں نے مذہبی، تاجرانہ اور سیاسی مصالح کی توسیع کے لئے اسے استعمال کیا اور مادی اور روحانی طور پر اپنے ملک اور ملت کو فایدہ پہونچایا۔ پھر جب فارسی کی ادبی چاشنی اور فارسی تصانیف کی ادبی چاشنی اور فارسی تصانیف کی علمی اہمیت کا شعور اور احساس بڑھا تو اس سے مستشرقین نے اپنے ادب کو مالا مال کیا اور آج یہ حالت ہے کہ دُنیا میں کسی ملک کا باشندہ جو فارسی سے نابلد ہو فارسی کی علمی اور ادبی کتابوں تک اُن تراجم سے رسائی حاصل کرتا ہے جو ان مستشرقین کی علمی کاوش سے معرضِ ظہور میں آئیں، یہاں تک کہ اس ملک کے بہت سے باشندے جو فارسی سے نابلد ہیں اور انگریزی اور دوسری مغربی زبانیں جانتے ہیں وہ بھی ان علمی ذخائر سے انہی زبانوں کی وساطت سے استفادہ کرتے ہیں۔ اور انھیں حقایق پر غور کرتے ہوئے جب ہم اپنی ملت کی علمی زندگی کا جایزہ لیتے ہیں تو اس مقام پر پہونچ کر ہم اپنے آپ سے بھی ایک سوال کرتے ہیں کہ ہم فارسی کی تدریس و تحصیل کیوں کرتے رہے ہیں اور کیوں کریں؟ کیوں کرتے رہے ہیں ؟ کا جواب میں اشارۃً میں ابھی عرض کرچکا۔ ابھی سو سال بھی نہیں گزرا کہ فارسی اس علاقہ کی سرکاری اور درباری زبان تھی۔ اور اس کی مقبولیت اور رواج کا یہ عالم تھا کہ یہاں کے خارجی حکمراں یعنی انگریز بھی اسے سیکھنے پر مجبور ہوئے اور اس طرف انھیں اس قدر توجہ دینا پڑی کہ اُن کے عہد میں متحدہ ہندوستان میں رائج زبانوں میں سے فارسی کی جس قدر تصانیف اور تالیفات اور اُن کے تراجم شایع ہوئے وہ کسی دیسی زبان کے حصہ میں نہ آئے اور اسی ایک حقیقت سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ اب ہمیں پاکستان میں فارسی کی تدریس و تحصیل کیوں جاری رکھنی چاہئے۔ وطن دوستی اور ملت پرستی کے جذبہ کو اُبھارنے اور اس عقیدہ کو راسخ کرنے میں سب سے قوی دلیل ملت کا ماضی ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا آئینہ ہوتا ہے جسے دیکھ دیکھ کر ملت اپنی ماضی کی کوتاہیوں اور روایات کا جایزہ لیتی رہتی ہے اور اس سے حال اور استقبال کی تعمیر کرتی رہتی ہے۔ ملت میں یک جہتی کا احساس اور پیشرفت کا شعور پیدا کرنے کے لئے اُسے یہ بتانا ضروری ہے کہ ملت کی بنیادیں کس طرح قایم کی گئیں اور کن ادوار نکبت و فلاح سے گزر کر اُسے اُس کا حال نصیب ہوا۔ یہ سب حقایق ملت کی تاریخ میں محفوظ ہوتے ہیں اور پاکستانی ملت کی بیشتر تاریخ گزشتہ پچاس سال کے سوا فارسی میں محفوظ ہے۔ بنگال سے لے کر پشاور تک اور لاہور سے لے کر کراچی تک ساری تاریخ فارسی میں اور صرف فارسی میں محفوظ ہے۔ اور آج اگر ہم اپنی ملت کے بہی خواہ ہیں اور اس میں یکجہتی کا احساس اور پیشرفت کا شعور پیدا کرنے کے متمنی ہیں، تو ہمیں اس تاریخ کے اوراق کو کھنگالنا پڑے گا جیسا کہ میں شروع میں عرض کرچکا ہوں۔ یہ تاریخ صرف سیاسی نہیں یہ تاریخ سیاسی، مذہبی اور ثقافتی حقایق پر مشتمل ہے اس میں اُن واقعات کا ذکر ہے جن سے ہم ماضی کی لغزشوں کا جایزہ لے کر مستقبل میں اُن سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔ اس میں وہ مذہبی علوم اور روایات جمع کی گئیں ہیں جو ہماری ملت کی بنیادوں کی ضامن ہیں۔ اور اس میں اُن تمام ثقافتی تجربوں کا مفصل ذکر ہے جو ہماری ملت وقتاً فوقتاً کر رہی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اگر ہم اپنی تاریخ کا تفصیلی مطالعہ نہ کرسکے تو ہمارے ہاں ملت دوستی اور وطن پرستی کا جذبہ اتنی شدت کبھی اختیار نہ کرسکے گا کہ ہم اپنے آپ کو مسلمان اور پاکستانی مسلمان سمجھ سکیں۔ اور احساس کے بغیر ہمارا مستقبل معلوم!

(ڈاکٹر) محمد باقر

---


## توقیت

تاریخ اسلامی ہند کی ترتیب کے سلسلہ میں اڈیٹر نگار نے یہ توقیت مرتب کی تھی۔ جس میں ۱۵ سنہ ھ سے ۹۳۲ھ تک کے تمام اہم تاریخی واقعات بقیہ سنہ عیسوی یکجا کردئے گئے ہیں۔ تاریخ کے طلبہ کے لئے بڑی کارآمد چیز ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔

منیجر نگار

# واقعۂ کربلا

## (منظر و پس منظر)

حال میں بعض مخلص احباب نے ماہنامہ "الفرقان" لکھنؤ (اگست و ستمبر ۱۹۹۴ء) کے دو نمبروں میں شایع ہونے والے ایک مضمون کی طرف توجہ دلائی۔ جس میں مضمون نگار نے واقعۂ کربلا پر بحث کی ہے۔ پہلے نمبر میں انھوں نے شروع سے آخر تک مختصراً واقعۂ شہادت کی تفصیلات دے کر اپنے زعم میں افراط و تفریط کی مذمت کی ہے اور دوسرے میں چند غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے اور بعض اعتراضوں کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

مضمون بالا کو بالاستیعاب پڑھنے کے بعد میں اور میرے کئی ذی علم دوست اِس نتیجے پر پہونچے کہ مضمون نگار اول سے آخر تک حکومت بنی امیہ اور خصوصاً یزید کی پوزیشن صاف کرنے اور امام ہمام سیدنا حسین علیہ السلام کی مظلومانہ حیثیت اور اولوالعزمانہ شہادت کا مرتبہ گھٹانے میں ساعی رہے ہیں اس لئے اگر اُن کے مضمون کو (APOLOGY FOR YAZID) (حمایت یزید) کے نام سے موسوم کیا جائے تو بیجا نہیں۔ مضمون کے پہلے نمبر کو پڑھ کر بعض صاحبوں نے اُن پر اعتراضات کئے تھے کہ حضرت حسینؓ کے اقدام کے لئے بغاوت کا لفظ کیوں استعمال کیا۔ نیز حضرت کا بیعتِ یزید کے لئے آمادہ ہو جانا۔ صحابۂ کرام کا یزید سے بیعت کر لینا اور یزید کا حادثۂ کربلا پر رنج کرنا کس بنا پر لکھ دیا۔ ان اعتراضات کے جو جوابات انھوں نے دئے ہیں اُن سے ہر شخص یہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہوگا کہ وہ اموی سلطنت یا ملوکیت کے طرف داروں میں ہیں۔ جب سلطنت مذکور کے فنا ہونے کے صدیوں بعد لوگوں کی وفادارانہ روش کی یہ کیفیت ہے تو بہ آسانی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اموی دور استبداد میں جب بنی امیہ کی تلواروں کی جھنکار اور رشوتوں کی بھرمار کام کر رہی تھی مخلوق کا کیا حال ہوگا اصل واقعہ پر روشنی ڈالنے یا مضمون نگار کے مغالطوں کو صاف کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند امور بطور تمہید واضح کر دئے جائیں جس سے حادثۂ کربلا کا پس منظر سامنے آجائے۔ بنی ہاشم اور بنی امیہ کی پوزیشن۔ اہلبیت رسولؐ کا مقام۔ خلافت کی مذہبی حیثیت۔ یہ چند عنوانات ہیں جن کی وضاحت ہمارے موضوع کے لئے ضروری ہے۔

### بنی ہاشم اور بنی امیہ کی پوزیشن

قریش حجاز کا ایک سربرآوردہ خاندان تھا جو مدت سے کعبۂ معظمہ کا متولی مانا جاتا تھا یہ خاندان کئی شاخوں میں بٹا ہوا تھا جن میں بنی ہاشم اور بنی امیہ خاص طور پر ممتاز تھے۔ ان دونوں میں قرابت کے باوجود قدیم رقابت اور منافست چلی آتی تھی یہاں تک کہ رسول مقبولؐ مبعوث ہوئے۔ آپ ہاشم کے پرپوتے تھے۔ اس لئے امیا کی اولاد نے اپنی کج رائی سے آپ کی برتری کو مخالف شاخ کی برتری کا مترادف سمجھا۔ یہی وجہ تھی کہ ابوجہل کی موت کے بعد ابوسفیان[1] (جو اموی تھے) قریش کی سرداری کا عہدہ سنبھالا اور اسلام اور رسول اسلام کی شدید مخالفت کی اور اس وقت تک کرتے رہے جب تک کہ اسلام عرب میں پورے طور پر قوی نہ ہوگیا۔ آخر ۸ھ ہجری میں فتح مکہ کے موقع پر وفات نبوی سے صرف دو سال پہلے ابوسفیان اور ان کے بیٹے معاویہ داخلِ اسلام ہوئے اور مؤلفۃ القلوب میں شمار کئے گئے اِس لئے اگر کہا جائے کہ اُن کو اسلام کی اعلیٰ تعلیمات اور پیغمبر اسلام کی مقدس زندگی سے فایدہ اُٹھانے کا موقع کم ملا تو

---

[1] سیوطی — اکمال فی اسماء الرجال

غلط نہ ہوگا۔ کیرکٹر کے لحاظ سے عموماً بنی ہاشم راست گفتاری۔ پاک کرداری۔ شجاعت اور سخاوت میں، اور بنی امیہ مصلحت پسندی اور زمانہ سازی میں مشہور تھے۔ خود امیر معاویہ کا قول ہے کہ "جو شخص اموی ہوکر اپنے مال کا انتظام نہ کرسکے اور حلم سے کام نہ لے وہ اپنے خاندان سے الگ ہے۔ اسی طرح جو شخص ہاشمی ہوکر سخی و جواد نہ ہو وہ بھی اپنے خاندان سے الگ ہے۔ ہاشمی کی طلاقت، شجاعت اور سخاوت چھپ نہیں سکتی"۔ (طبری)

سرورِ عالمؐ کی وفات کے بعد جب حضرت ابوبکر صدیق خلیفہ منتخب ہوئے تو ابوسفیان، حضرت علی کے پاس گئے اور کہا: "خدا کی قسم اگر تم کہو تو میں تمہاری مدد کے لئے مدینہ کو سواروں اور پیادوں سے بھر دوں"۔ مگر حضرت علیؑ امت میں تفرقہ ڈالنے کے روادار نہ تھے۔ آپ نے نہایت تلخی سے جواب دیا کہ: "تم جاہلیت میں ہمیشہ اسلام کے دشمن رہے۔ اب اسلام لانے پر بھی دشمنی سے باز نہیں آتے"۔ اُن کے بیٹے یزید بن ابی سفیان پہلی اور دوسری خلافت میں شام کے والی رہے۔ اور جب اِن یزید کی وفات ہوئی تو ان کے بھائی معاویہ بن ابی سفیان کو یہ عہدہ ملا اور وہ پوری قوت کے ساتھ حضرت عثمان کے آخر عہد تک شام میں حکومت کرتے رہے۔

## اہلِ بیت رسولؐ کا مقام

آپ سب واقف ہیں کہ آنحضرتؐ کے اہلِ بیتؑ کو مسلمانوں کی نظر میں امتیازی درجہ حاصل ہے۔ خود قرآنِ مجید اُن کی طہارت کا شاہد عادل ہے۔ اس کے علاوہ بکثرت احادیث صحیحہ اہلِ بیت اور آلِ محمدؐ کی فضیلت اور منقبت سے لبریز ہیں۔ مثلاً چند احادیث ملاحظہ ہوں:-

رسول مقبولؐ کا ارشاد ہے اللہ سے محبت کرو کہ وہ تمھیں رزق دیتا ہے۔ اور مجھے خدا کی وجہ سے اور میرے اہلِ بیت کو میری وجہ سے دوست رکھو۔ میں اپنے اہلبیت کے بارے میں تمھیں خدا کا واسطہ دیتا ہوں۔ (مسلم) ۔ میں تم میں اپنے اہلبیت چھوڑے جا رہا ہوں۔ یہ قرآن سے جدا نہ ہوں گے، یہاں تک کہ حوضِ کوثر پر مجھ سے ملیں گے۔ اب تم خود غور کرو کہ تم میرے بعد اِن کی کس طرح پاسداری کرتے ہو۔ (ترمذی) — میرے اہلِ بیت کی مثال کشتیِ نوح کی سی ہے۔ کہ جو اُس کشتی میں سوار ہوا اُس نے نجات پائی اور جس نے اُسے چھوڑا وہ ڈوبا۔ (بزار) — قیامت میں میرے سبب و نسب کے سوا ہر سبب و نسب قطع ہوجائے گا۔ (معجم کبیر و اوسط) — یہ ایک مختصر نمونہ تھا اُن احادیث کا جن میں حضورؐ نے اِن نفوسِ قدسیہ کی محبت اور نصرت کی تاکید فرمائی ہے۔ اہلِ بیت و آلِ نبی میں جو مقدس حضرات بھی شامل ہوں (مثلاً بنات طیبات۔ ازواج مطہرات۔ اولاد و اقربائے رسولؐ) تاہم اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ اُن میں چار افراد درّۃ التاج اور گلِ سرسبد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یعنی جناب فاطمہؑ۔ حضرت علیؑ اور حضرات حسنینؑ۔ رسولؐ کے نزدیک ان حضرات کی محبوبیت اور تقرب اور امت کی نظر میں ان کی عظمت اور وقعت آفتاب سے زیادہ روشن ہے۔

پہلا نام حضور پرنور کی سب سے پیاری بیٹی خاتونِ جنت سیدۂ نساء العالمین فاطمہ زہرا (علیٰ ابیہا و علیہا السلام) کا ہے۔ جن کو حضورؐ نے بضعۃٌ منّی (میری پارۂ جگر) کے لقب سے یاد کیا ہے۔ آپ کے شرف کے لئے یہ کہنا کافی ہے۔ کہ گو اسلام میں سیکڑوں فرقے ہوگئے جن میں ہر ایک دوسرے کے پیشواؤں کو بُرے الفاظ سے یاد کرتا ہے لیکن جناب سیدہؑ کی بارگاہِ جلال کے سامنے ہر فرقہ سرِ ارادت خم کرنا اپنا فخر سمجھتا ہے۔ دوسرے بزرگ حضرت علیؑ ابن عم و داماد رسول ہیں جن کا حضور سے تقرب۔ اور جن کی سبقت اسلام، علم۔ شجاعت۔ سخاوت اور تقویٰ تاریخ کی لوح پر زرّیں حروف میں ثبت ہیں۔ وقت نہیں کہ آپ کے فضایل کا بیان کیا جائے اور نہ یہ اس مقالہ کا موضوع ہے حضرت امام احمد بن حنبل کا قول یاد رکھئے کہ اصحاب رسول میں سے کسی کے حق میں اتنے فضایل وارد نہیں جتنے علیؑ کے حق میں وارد ہیں۔ (حاکم)

---

لہ الاستیعاب

ان کے بعد حضرت فاطمہ کے صاحبزادوں یعنی حسنینؓ کا مرتبہ ہے جن کو حضور نے اپنے ریحان اور جوانانِ جنت کا سردار کہا ہے۔ حضرت عمر بن ابی سلمہ سے روایت ہے کہ جب آیۂ تطہیر نازل ہوئی تو حضور نے فاطمہؓ۔ علیؓ۔ حسنؓ اور حسینؓ کو اپنی چادر میں لپیٹا اور کہا کہ اے اللہ یہ میرے اہل بیت ہیں۔ غرض جن حضرات کی ذخیرۂ احادیث پر نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ کس کس طرح رسول پاک نے بار بار صحابہ کے مجمع میں ان حضرات کے فضایل دینی جتائے۔ ان کو اپنا مقرب و محبوب بتایا۔ اور مسلمانوں کو ان کی محبت و نصرت کی تاکید فرمائی۔ کہیں ارشاد ہوتا ہے کہ یہ میرے ہیں میں ان کا ہوں۔ کہیں فرمایا جاتا ہے کہ میں اس سے لڑوں گا جس سے یہ لڑیں گے اور اس سے صلح کروں گا جس سے یہ صلح کریں گے۔ (ترمذی) — آپ نے خیال فرمایا کہ رسولؐ پاک کو اس امر میں اتنا اہتمام کیوں تھا۔ یہ صحیح ہے کہ آپ بشر تھے۔ اور بشریت کی بنا پر اپنی اولاد سے محبت رکھنا امر مستحسن ہے۔ لیکن اسی پر بس نہیں۔ آپ کی حدیث ناطق ہے کہ خدایا میں حسنؓ و حسینؓ کو محبوب رکھتا ہوں۔ اس لئے تو بھی انھیں محبوب رکھ اور ان کے محبوب رکھنے والے کو بھی محبوب رکھ (مسلم)۔ یہ صاف ظاہر کر رہا ہے کہ اس محبت کو دینی حیثیت حاصل ہے۔ ہر قوم و ملک کا دستور ہے کہ لوگ اپنے سردار۔ استاد یا پیر کے واسطے سے اس کی اولاد کا احترام بھی ملحوظ رکھتے ہیں اور پھر جب وہ اولاد علم و عمل۔ دین و تقویٰ۔ اخلاق حمیدہ اور اوصاف پسندیدہ کے لحاظ سے بھی ممتاز ہو تو یہ احترام اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے۔ ان حضرات کے حق میں رسول کی محبوبیت اور اضافی نسبت ہی کیا کم وجہ شرف تھی کہ ان کے ذاتی فضایل اور بلند مناقب نے ان کو اور بھی واجب الاحترام قرار دے دیا۔ اس کے علاوہ ان ارشادات کی ایک اور وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے۔ وہ یہ کہ حضور کو بتعلیم الٰہی معلوم تھا کہ ان نفوس قدسی کو کن کن مصائب کا سامنا ہوگا۔ اس لئے ان کے مراتب کی تاکید کرنا اور امت کو ان کی نصرت کی ہدایت فرمانا اور ان کی مخالفت کے گناہ سے باز رکھنا ہادیٔ اسلام کی شفقت کا عین تقاضا تھا۔

## خلافت کی مذہبی حیثیت

حضرات اہلِ سنت کے یہاں خلافت اصول دین میں تو نہیں لیکن فروعِ دین میں اس کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ شرح عقاید نسفی میں جو صدیوں سے درسیات میں داخل رہی اور علم کلام میں مستند مانی گئی ہے موجود ہے کہ امت پر نصب امام واجب ہے۔ یعنی ایسا شخص مقرر کرنا جو ولایت مطلقہ کاملہ رکھتا ہو (اسلام حریت۔ عقل۔ بلوغ اور عدالت)۔ اور تنفیذ احکام اور اقامت حدود وغیرہ کر سکے ضروری ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر وفات نبوی کے فوراً بعد ہی صحابۂ کرام نے امام یا خلیفہ کا تقرر ضروری سمجھا اور تمام اہل حل و عقد نے بالاجماع حضرت ابوبکر صدیق کو خلیفہ منتخب کیا۔ حضرت صدیق نے انتقال کے قریب حضرت عمر فاروق کو نامزد کیا۔ اور چونکہ مسلمانوں نے اس نامزدگی کو تسلیم کر لیا اس لئے اس کو بھی اجماعی ماننا چاہئے۔ حضرت عمر نے اپنے بعد چھ صحابہ میں شوریٰ کے ذریعہ سے امر خلافت کو دائر کیا اور بالآخر ان میں سے حضرت عثمان غنی چنے گئے جن کو اجماع امت نے تسلیم کر لیا۔ جب حضرت عثمان شہید ہو گئے تو اہلِ حل و عقد کے اتفاق سے جناب علی مرتضیٰ مسند نشین خلافت ہوئے۔ حضرت علی کی وفات کے وقت آپ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کے بعد سیدنا حسنؓ کو خلیفہ بنایا جائے۔ آپ نے ارشاد کیا "نہ میں حکم دیتا ہوں نہ منع کرتا ہوں" جس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ ایک طرف تو نون وراثت کو اسلامی خلافت میں رائج کرنا نہیں چاہتے تھے۔ اور دوسری طرف کسی مستحق کی حق تلفی بھی پسند نہ تھی۔ غرض جن لوگوں نے حضرت علی کو خلیفہ مانا تھا انھوں نے ہی آپ کے بعد حضرت امام حسن کو اس منصب کا اہل سمجھا۔

---

لہ شرح عقاید کے حاشیے پر منہاج کی عبارت یوں ہے کہ ایسا شخص جماعۃ مسلمین کی بیعت سے امام ہوا ہو اور مسلمانوں پر عدالت و شفقت سے حکومت کرے اور جو ایسا نہ کرے وہ خلیفۂ برحق نہیں ہے۔ اس کی اعانت واجب نہیں۔ بلکہ اس کے خلاف خروج لازم ہے۔ سہ واضح رہے کہ اہلِ حل و عقد سے خواص، مہاجرین و انصار مراد ہیں۔ امت یا صحابہ کا ہر فرد ان میں داخل نہیں۔

یہ دَور اہلِ سنت کے نزدیک خلافتِ راشدہ کہلاتا ہے جس میں خلافت علیٰ منہاج النبوۃ پائی جاتی ہے۔ یہ زمانہ تیس سال[1] میں ختم ہوجاتا ہے جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک رہے گی۔ اس کے بعد مُلک عضوض یعنی کاٹ کھانے والی بادشاہی ہوجائے گی۔ ابوداؤد و ترمذی میں یہ روایت تھوڑے فرق سے موجود ہے۔ بعض جگہ اتنا اضافہ ہے کہ ایک شخص نے راویِ حدیث حضرت سفینہ سے پوچھا کہ بنی امیہ بھی تو اپنے آپ کو خلیفہ کہتے ہیں۔ انھوں نے جواب دیا کہ یہ بنو زرقا و جھوٹے ہیں۔ یہ تو شرّ ملوک ہیں۔ اسی قسم کی روایت حضرت حسن بصری سے بھی منقول ہے۔

غرض خلیفہ کے نصب اور تقرر کے بعد اُس کی اطاعت امت پر واجب ہے۔ لیکن یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ اگر کوئی خلیفہ کی بیعت ہی نہ کرے یا کرکے توڑ دے تو کہاں تک جائز ہے۔

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے بیعت نہ کرنے والا ضرور گنہ گار ہوگا۔ لیکن اگر ارباب حل و عقد میں سے کچھ لوگ کسی جایز وجہ سے بیعت سے انکار کریں تو مضایقہ نہیں ہے۔ بلکہ ارباب حل و عقد پر شرعاً لازم ہے کہ اگر قدرت ہو تو ایسے شخص کی بیعت سے اجتناب کریں جس سے مصالح امت کے ضایع ہونے کا ظن غالب ہو۔

رہا دوسرا سوال سو اس کے متعلق امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ خلیفہ فسق و فجور سے معزول ہوجاتا ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ فاسق اُن کے نزدیک ولایت کا اہل نہیں۔ کیونکہ وہ جب اپنے ساتھ انصاف نہیں کرسکتا تو دوسروں کے ساتھ کیا کرے گا۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ فاسق کو اہل قرار دیتے ہیں۔ (شرح عقاید نسفی) لیکن ہمیں معلوم ہے کہ جب بعض اکابر سادات نے مروانی و عباسی بادشاہوں کے خلاف خروج کیا تو امام ابوحنیفہ نے ان سادات کی اخلاقی و مالی مدد میں ہر طرح حصّہ لیا۔ شریعت مطہرہ کی اسپرٹ پر غور کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی متغلب خلافت اسلامیہ پر قابض ہوجائے تو امر معروف میں اُس کی اطاعت کی جائے۔ لیکن اگر وہ مصالح امت کو ضائع کرتا ہو تو اس کے خلاف خروج کرنا جایز بلکہ واجب ہوجاتا ہے بشرطیکہ قدرت ہو اور عام خونریزی[2] کا اندیشہ نہ ہو۔ اِس تمہید کے بعد جو ضرورۃً قدرے طویل ہوگئی ہم واقعۂ کربلا کو لیتے ہیں۔ لیکن مسئلہ پر صحیح رائے قایم کرنے کے واسطے سابقہ خلافتوں کے اُن واقعات کا مختصر جایزہ ناگزیر ہے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ واقعۂ مذکورہ پر اثر انداز ہوئے۔

تاریخ شاہد ہے کہ جب حضرت عثمان بلوائیوں کی بغاوت اور مروان کی شرارت سے شہید ہوگئے تو حضرت علی کا انتخاب عمل میں آیا۔

ابھی آپ نے زمامِ خلافت پورے طور پر سنبھالی نہ تھی کہ ام المومنین حضرت عائشہ مع حضرت طلحہ و حضرت زبیر کے ایک بڑی جماعت لے کر آپ کے مقابل صف آرا ہوئیں۔ اور حضرت عثمان کے قاتلوں سے قصاص لینے کا مطالبہ کیا۔ کیونکہ حضرت عثمان کے مخالفین کا ایک گروہ لشکر مرتضوی میں موجود تھا۔ چنانچہ جنگ جمل وقوع میں آئی۔ جس میں طرفین کے کافی آدمی شہید ہوئے۔ اور بالآخر ام المومنین کے لشکر کو شکست ہوئی۔ یہ ہنگامہ ابھی ختم ہی ہوا تھا کہ والیِ شام امیر معاویہ نے علمِ بغاوت بلند کیا۔ ہوا یہ کہ حضرت علیؓ نے خلافت کی ذمہ داری قبول کرتے ہی معاویہ کو جن کا طریق کار پسندیدہ نہ تھا معزولی کا حکم بھیجا۔ وہ بھلا کیونکر گوارا کرتے کہ شام سے جہاں وہ کامل اقتدار حاصل کرچکے تھے بہ آسانی دست بردار ہوجائیں۔ چنانچہ انھوں نے جواب دیا کہ مجھے آپ کی خلافت ہی تسلیم نہیں۔ میں معزولی کا حکم کیوں مانوں۔ غرض حضرت علیؓ کی تمام کوششِ اصلاح کے باوجود معاملہ

---

[1] زمانہ خلافت کی توقیت اس طرح ہے:۔ حضرت ابوبکرؓ ۲ سال۔ حضرت عمرؓ ۱۰ سال۔ حضرت عثمانؓ ۱۲ سال۔ حضرت علیؓ ۴½ سال۔ حضرت حسنؓ ۶ ماہ۔

[2] شرح مواقف میں ہے، للّٰہ خلع الام وعزلہ بسبب یوجبہ مثل ان یوجد منہ مایوجب اختلال احوال المسلمین وانتکاس امورالدین" ساتھ ہی یہ شرط بھی ہے کہ "ان ادّیٰ خلعہ الیٰ فتنۃ احتمل ادنی المفسدتین"۔

روبراہ نہ ہوا۔ امیر معاویہ کی واحد (QUALIFICATION) حضرت علی کے مقابلہ میں یہ تھی کہ وہ خلیفۂ مقتول کے قرابت دار تھے چنانچہ انھوں نے اسی کو آڑ بنایا قدیم عصبیت کو زندہ کیا اور مسلمانوں میں یہ پروپاگنڈا کیا کہ قتل حضرت عثمان میں حضرت علی کا ہاتھ تھا نتیجہ یہ ہوا کہ صفین کی خونریز جنگ واقع ہوئی۔ جس میں مسلمانوں کی قوت باہمی نزاع میں ضایع ہوئی اور شیر خدا کی شمشیر صاعقہ بار جس نے ہمیشہ رسول کے سامنے سے کفر کے بادل ہٹائے تھے مجبوراً کلمہ گویوں کے خلاف اٹھی۔ نبرد آزمائی کے میدان میں حیدر کرار کے سامنے مخالفوں کا ٹھہرنا کچھ آسان نہ تھا۔ آخر یہ مشکل عمر ابن العاص کی تدبیر نے جو امیر معاویہ کے دست راست تھے حل کردی انھوں نے کئی ہزار قرآن نیزوں پر بلند کرائے اور پناہ مانگی۔ حضرت علی اس چال کو سمجھتے تھے۔ اس لئے آپ نے جنگ کو جاری رکھا۔ لیکن آپ کے لشکر میں پھوٹ پڑ گئی اور دشمن کا مقصد حاصل ہوگیا۔ مجبوراً حضرت علی کو ہاتھ روکنا اور معاملہ کو فیصلۂ ثالثی پر محول کرنا پڑا۔ مگر افسوس کہ فیصلہ ثالثی (تحکیم) کے موقع پر بھی عمر ابن العاص کی تدبیر کارگر ہوگئی اور فیصلہ حضرت علی کے خلاف ہوا۔ آپ نے اس ناجایز فیصلے کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آدھے بلاد اسلام میں آپ کی حکومت رہی اور آدھے پر معاویہ کا قبضہ ہوگیا۔ لیکن معاویہ کی حوصلہ مند طبیعت اس پر بھی قانع نہ تھی اور ان کے جنرل، حضرت علی کے علاقہ پر تاخت کرتے رہتے اور عورتوں اور بچوں کے قتل میں بھی باک نہ کرتے۔ اس کو مسلمانوں کی بدبختی کہئے کہ تحکیم نے ایک نئے فتنے کو جنم دیا جو مدت تک امت اسلامیہ میں خونریزی کا باعث ہوا۔ یعنی فرقۂ خوارج کا ظہور ہوا۔ یہ ایک جوشیلا مذہبی فرقہ تھا جو اس بنا پر حضرت علی اور امیر معاویہ دونوں کی تکفیر کرتا تھا کہ وہ انسانی فیصلہ پر کیوں آمادہ ہوئے، خوارج میں بڑے بڑے عبادت گزار اور پرہیزگار لوگ تھے جو اپنی کج اندیشی سے خلیفۂ برحق (علیؑ) کے مخالف ہوگئے۔ حضرت علی نے دو جملوں میں اہل شام اور خوارج کی ذہنیت کو نہایت خوبی سے بیان فرمادیا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے: شامیوں نے باطل کو ڈھونڈا اور اس کو پالیا اور خوارج نے حق کو ڈھونڈا مگر نہ پاسکے۔ بالآخر آپ کو خوارج کے خلاف تلوار اٹھانی پڑی۔ اور ان لوگوں کو ہزیمت کا سامنا ہوا۔ کچھ عرصہ کے بعد آپ نماز کی حالت میں ایک اشقی الامۃ خارجی ابن ملجم کے ہاتھ سے شہید ہوگئے اور امیر معاویہ کے لئے میدان صاف ہوگیا۔ اوپر عرض کیا گیا کہ حضرت علیؑ کی شہادت کے بعد امام حسنؑ کا انتخاب بہ حیثیت خلیفہ عمل میں آیا تھا۔ لیکن امیر معاویہ ایک کثیر جمعیت کو لے کر آپ کے مقابل صف آرا ہوگئے۔ حضرت امام حسنؑ نے جو ان ابنی ھذا سیدؐ کی پیشگوئی کے مصداق ہونے والے تھے، خلافت سے دست برداری منظور کی اور امیر معاویہ سے صلح کرلی۔ جس کی وجہ آپ کی خونریزی سے کراہت۔ اور آپ کے ساتھیوں کی پھوٹ تھی۔ اگرچہ شروع میں آپ کے بھائی امام حسینؑ نے اس سے اختلاف کیا۔ اور بعض رفقا نے سخت مخالفت کی۔ لیکن آپ نے سب کو خاموش کردیا۔ شرائط صلح حسب ذیل تھیں:-

(۱) امام حسنؑ کے قرضے ادا کردئے جائیں اور حضرات حسنینؑ اور بنی ہاشم کو وظایف دئے جائیں۔

(۲) اہل مدینہ و عراق وغیرہ سے جو بوا ٹھوا ہاں بنی ہاشم ہیں کوئی مواخذہ نہ کیا جائے۔

(۳) حضرت علیؑ پر سب وشتم موقوف کی جائے۔

---

لہ حضرت علیؑ نے کیا خوب فرمایا ہے "انزلنی الدہر حتی یقال معاویہ وعلیؑ علی ومعاویہ"۔ ۲ حالانکہ حضرت علی وہ تھے جن کے حق میں فرمایا گیا تھا "اللہم ادر الحق معہ حیث دار" (حدیث)۔ ۳ حضرت علیؑ کا قول یاد رکھنے کے قابل ہے "لولا الدین لکنت ادہی العرب" یعنی اگر دین کا احترام نہ ہوتا تو میں سب سے زیادہ ہوشیار شخص ہوتا۔ نیز آپ نے فرمایا کہ مجھے بھی وہ طریقے آتے ہیں جن سے لوگوں کی سرکشی توڑی جاسکتی ہے۔ مگر میں اپنے نفس کو فاسد کرکے ان کی اصلاح نہیں چاہتا۔ ۴ اسد الغابہ میں ہے کہ بسر بن ارطاۃ نے جو امیر معاویہ کا جنرل تھا یمن پر حملہ کیا اور حضرت علی کے والی عبید اللہ بن عباس پر چڑھائی کی۔ وہ بھاگ گئے۔ بسر نے ان کے کم عمر لڑکوں کو ماں کے سامنے ذبح کردیا اور مسلمان خواتین کو لونڈی بنایا۔ آخر حضرت علی کی بددعا سے پاگل ہوگیا۔ دوسرے والی مثلاً سمرہ بن جندب اور زیاد بھی بے باکی و سفاکی میں کم نہ تھے۔ ۵ طبری

(۴) امیر معاویہ اپنے بعد کسی کو ولی عہد نہ کریں بلکہ معاویہ کے بعد خلافت امام حسنؓ کو واپس آئے۔

امیر معاویہ نے بلا تامل تمام شرائط کو منظور کر لیا اور امام حسنؓ کوفہ سے مدینہ تشریف لے گئے۔ لیکن افسوس کہ عہد نامے کی سیاہی ابھی خشک بھی نہ ہوئی تھی کہ امیر معاویہ کی طرف سے شرائط کی صاف اور علانیہ خلاف ورزی[1] شروع ہو گئی۔ تاریخ گواہ ہے کہ پہلی شرط کے علاوہ تمام شرطیں ایک ایک کر کے توڑ دی گئیں بلکہ پہلی شرط کے ایفاء میں بھی اکثر ڈھیل[2] ہونے لگی۔ باقی شرطوں کا بھی حال سن لیجئے کہ معاویہ اور ان کے عمال نے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر ہواخواہان و طرفداران علی کو جنھوں نے حکومت کے خلاف کوئی عملی اقدام نہیں کیا تھا، ستانا، ذلیل کرنا، قید میں ڈالنا اور قتل کرنا شروع کیا۔ صحابی رسول حجر بن عدی اور ان کے رفقاء کو جن میں اکثر بڑے عابد و زاہد تھے دمشق میں پا بہ زنجیر طلب کر کے معاویہ کا قتل کر دینا ایسا دردانگیز اور ناروا فعل تھا جس پر حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عمر نے سخت بیزاری فرمائی۔ (ابن اثیر) ۔ تیسری شرط یہ تھی کہ حضرت علی پر سب و شتم نہ کی جائے۔ اس پر جیسا عمل ہوا وہ اس سے ظاہر ہے کہ اُس وقت سے تا انقراض سلطنت اموی (امام صالح حضرت عمر بن عبدالعزیز نجیب بنی امیہ کی خلافت کے دو سال چھوڑ کر) نوے برس تک منبروں پر مساجد میں حضرت علی پر تبرا ہوتا رہا۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ حضرت امام حسن مسجد نبوی میں موجود ہیں اور والی مدینہ مروان (شیطان بنی امیہ) ان کے روبرو حمد خدا اور نعت رسول کے بعد علی اور اولاد علی کو گالیاں دے رہا ہے۔ ایسا نہ تھا کہ عمال اپنے طور پر یہ حرکات کرتے ہوں اور خلیفۂ وقت کو خبر نہ ہوتی ہو۔ صحیح مسلم میں صاف موجود ہے کہ معاویہ نے خود حضرت سعد بن ابی وقاص کو یہ کہکر کہ الا تسب ابا التراب سبِ علی کا حکم دیا۔ مگر انھوں نے حضرت علیؓ کے فضایل بیان کر کے اس "خدمت" سے انکار کر دیا۔

اب رہی چوتھی شرط۔ اس کے بارے میں مورخین کا بیان ہے کہ حضرت امام حسن کی وفات زہر سے امیر معاویہ کی حیات ہی میں واقع ہوئی جو ان کی بدبخت زوجہ جعدہ نے دیا تھا۔ اکثر مورخین اس میں یزید بن معاویہ کا ہاتھ بتاتے ہیں۔ لیکن چند مثلاً ابن عبدالبر۔ ابوالفداء اور مسعودی) اس طرف گئے ہیں کہ یہ معاویہ کے اشارہ سے ہوا۔ بہرحال

قاتل اگر رقیب ہے تو تم گواہ ہو

حضرت امام حسن کے بعد معاویہ کے دل کو اطمینان ہوا[3] اور وہ بلا شرکت غیرے تمام امت کے سردار بن گئے۔ اہل سنت کے نزدیک ان کی حیثیت حضرت علی کی حیات میں ایک باغی کی تھی۔ جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں حضور نے حضرت عمار بن یاسر (رفیق حضرت علی) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا (افسوس عمارؓ کو ایک گروہ باغی قتل کرے گا کہ یہ اُس کو جنت کی طرف بلائیں گے اور وہ ان کو دوزخ کی طرف۔ بخاری)۔ یہی حیثیت امام حسنؓ کے زمانۂ خلافت میں رہی۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی تحفہ میں لکھتے ہیں کہ جب تک امام حسن نے مصالحت نہ کر لی معاویہ باغی کی حیثیت رکھتے تھے۔ بہرحال اب وہ ایک متغلب[4] خلیفہ یا امیر تھے۔ ان کا زمانۂ ولایت ۲۲ اور زمانۂ سلطنت ۲۰ سال کے قریب ہوا۔ وہ ایک مشہور مدبر تھے اور ان کا حلم اور زیرکی زبان زد خاص و عام تھی۔ اور یہ عجیب سوء اتفاق تھا کہ اُس زمانہ کے عرب کے سب نامور دماغ ان کے مشیر کار تھے۔ یعنی عمرو بن العاص۔ مغیرہ بن شعبہ اور زیاد بن ابیہ۔ ان میں پہلے دو صاحبوں کا شمار صحابۂ رسولؐ میں ہے۔ اول الذکر فاتح مصر اور ثانی الذکر والیِ کوفہ تھے۔ یہ دونوں اپنے عہد کے مشاہیر میں تھے اور ایک زمانہ میں نمایاں اسلامی خدمات انجام دے چکے تھے۔ مگر افسوس کہ اُن کا طریقِ کار اِس موقع پر نہایت نازیبا تھا۔ حسن بصری[5] کا قول ہے کہ امت کے کام کو دو شخصوں نے

---

[1] طبری — [2] تاریخ الخلفاء سیوطی — [3] دیکھو کتب تواریخ — [4] حدیث میں ہے کہ اُس شخص کی نماز قبول نہیں ہوتی جو کسی قوم کا لیڈر بنے اور وہ لوگ اُس کو پسند نہ کرتے ہوں — [5] تاریخ الخلفاء

بگاڑا۔ عمرو بن العاص نے نیزوں پر قرآن بلند کرا کے اور تحکیم میں چال کر کے۔ اور مغیرہ بن شعبہ نے معاویہ کو یزید کی ولی عہدی کا مشورہ دے کر۔ یہ دونوں صحابی ہیں۔ اور خود امیر معاویہ بھی صحبت و قرابت نبوی سے مشرف ہیں۔ اس لئے ان کے بارے میں احتیاط لازم ہے۔ تاہم اس قدر کہنا پڑتا ہے کہ ان کا R O L E اچھا نہیں رہا۔ اگر اجازت ہو تو ان کے حق میں بھی حضرت حسن بصری کا ریمارک نقل کر دیا جائے۔ وہ فرماتے ہیں[1]:۔ معاویہ کی چار خصلتیں ایسی ہیں کہ اگر ان میں سے ایک بھی ہوتی تو ہلاک تھی۔ اس امت پر جاہلوں کو مسلط کر دینا۔ پھر اپنے شراب خوار بیٹے کو اپنے بعد خلیفہ مقرر کرنا۔ پھر زیاد سے رشتہ جوڑ لینا۔ اور حجر بن عدی کو قتل کرنا (طبری) یہ بھی ان کا قول ہے کہ اگر یہ لوگ نہ ہوتے تو قیامت تک اسلام میں جمہوریت رہتی (سیوطی) کبھی کبھی خیال ہوتا تھا کہ امیر معاویہ کی شان میں متعدد حدیثیں آئی ہیں۔ ایسے فضایل سے متصف ہوتے ہوئے ان کا یہ طرز عمل کہاں تک مطابق ہے۔ لیکن امام نسائی کا بیان پڑھ کر یہ شبہ دور ہو گیا۔ وہ صاف صاف لکھتے ہیں: "ما اعرف لہ فضیلۃ" میں معاویہ کی کسی فضیلت سے واقف نہیں۔ دوسری جگہ ہے: "ما ثبت فی فضل معاویۃ شیء" ان کے حق میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔

اب رہا زیاد بن ابیہ۔ یہ عرب کے چار زیرک افراد میں شمار ہوتا ہے۔ یہ شخص نہایت مدبر۔ مقرر۔ سفاک اور متکبر تھا۔ زیاد اصل میں ابوسفیان کا ناجایز بیٹا تھا جو عبید ثقفی کی کنیز سمیہ[2] کے بطن سے تھا۔ اس لئے حدیث نبوی کی تعمیل میں لوگ اسکو ابوسفیان کی طرف منسوب کرنے میں تامل کرتے اور زیاد بن عبید یا زیاد بن ابیہ کہتے تھے۔ یہ پہلے حضرت علیؓ کی طرف سے والی تھا۔ امیر معاویہ نے اس کو ملانا چاہا۔ مگر اس نے سختی سے ان کی پیش کش کو ٹھکرا دیا۔ آخر حضرت علی کی شہادت[3] کے بعد وہ ان سے مل گیا اور انھوں نے اس کے صلہ میں اس کو اپنے خاندان میں شامل کر کے برخلاف حکم شریعت زیاد بن ابی سفیان کہکر خطاب کرنا شروع کیا پھر تو اس نے عام مسلمانوں اور خصوصاً محبانِ علی پر وہ ظلم ڈھائے کہ خدا کی پناہ۔ اس کا بیٹا بدبخت عبیداللہ بن زیاد گورنر کوفہ ہے جو قتلِ حسین کا باعث ہوا۔ اوپر بیان ہوا کہ معاویہ کے دل میں جو خلش تھی وہ امام حسن کی وفات سے جاتی رہی۔ مگر وہ اس پر بھی قناعت کرنے والے نہ تھے اور چاہتے تھے کہ رسول کی نیابت کا منصب جس پر میں قابض ہوں میرے گھر سے باہر نہ جانے پائے۔ اتفاق سے اس کے لئے جلد موقع نکل آیا۔ وہ یوں کہ امیر معاویہ نے کسی وجہ سے مغیرہ بن شعبہ والیٔ کوفہ کو معزول کر کے اپنے حضور میں طلب کیا۔ وہ دیر میں حاضر ہوئے۔ اور جب وجہ پوچھی تو بتایا کہ میں آپ کے فرزند یزید کی ولی عہدی کا بندوبست کر رہا تھا۔ انھوں نے جواب دیا کہ اگر ایسا ہے تو اپنے عہدے پر واپس جاؤ اور ضرور بندوبست کرو۔ اس کے بعد امیر معاویہ ہر وقت یزید کے لئے خلافت کی تدبیروں میں مشغول رہنے لگے۔ سب سے پہلے شام کے بااثر لوگوں کو دولت۔ منصب یا تشدد کے ذریعہ سے ہموار کیا۔ اور پھر ارض حجاز کی طرف متوجہ ہوئے۔ اب چند جملے یزید کے متعلق بھی ملاحظہ ہوں۔ یہ ایک لاابالی اور آزاد مشرب جوان تھا اور ماں باپ کے لاڈ پیار اور حکومت کے ناز و نعم میں ایسا شخص جس قدر بگڑ سکتا ہے بگڑ چکا تھا۔ حضرت عبداللہ بن حنظلہ کہتے ہیں کہ یزید کی حرکات سے ہمیں خوف تھا کہ مبادا ہم پر آسمان سے پتھر برسیں تب ہم نے اس کے خلاف خروج کیا۔ غضب خدا کا یہ شخص محرمات ابدیہ پر تصرف کرتا ہے۔ شراب پیتا اور نماز کو ترک کرتا ہے۔ بعض صحابہ نے کہا کہ یہ لوگ (بنی امیہ) کتوں کو کھلاتے اور انسانوں کو بھوکا رکھتے ہیں۔ غرض یہ لایق بیٹا تھا جس کی خلافت کا ڈول ڈالنے کے لئے باپ حجاز جاتے ہیں۔ تاہم ان کو ڈر تھا کہ یہ بیل آسانی سے منڈھے چڑھنے والی نہیں ہے۔ کیونکہ مدینۂ منورہ میں کئی ممتاز افراد ایسے تھے جو خود صحابی اور صحابی زادے تھے اور علم و تقویٰ

---

[1] طبری و ابن اثیر۔ [2] الولد للفراش وللعاہر الحجر (حدیث) یعنی اولاد صاحب فراش کی ہوتی ہے اور بدکاری کے لئے سنگساری ہے [3] طبری چنانچہ طبری میں ہے کہ ان کے حکم سے ابن اثال نے عبدالرحمن بن خالد بن ولید کو شہد میں زہر دیا تھا۔ [4] تاریخ الخلفاء

کے لحاظ سے امت میں خاص احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ ان میں سے افضل حضرت حسینؓ بن علی مرتضیٰ تھے۔ دوسرے حضرت عبداللہ بن عمر فاروق۔ تیسرے عبدالرحمٰن بن ابی بکر صدیق۔ چوتھے حضرت عبداللہ بن زبیر حواری رسول۔ پانچویں حضرت عبداللہ بن عباس۔ امیر معاویہ ان حضرات سے فرداً فرداً ملے اور اپنا مافی الضمیر کہا۔ ہر ایک نے ان کی تجویز سے اختلاف کیا۔ کسی نے کہا کہ یزید کو کیا حق پہونچتا ہے جب کہ اس سے بہتر افراد موجود ہیں۔ کسی نے ٹوکا کہ باپ کے بعد بیٹے کا تقرر قیصر و کسریٰ کی سنت ہے۔ کسی نے بتایا کہ آپ شیخین کے طریق پر عمل کیجئے۔ کسی نے رائے دی کہ آپ پہلے دست بردار ہو جایئے پھر یزید کی جانشینی کا نام لیجئے اگرچہ[1] انھوں نے اس موقع پر رشوت اور نیز تشدد سے کام لیا۔ مگر مطلب حسب دلخواہ حاصل نہ ہوا۔ لیکن عامۃ الناس نے دب کر یزید کی ولی عہدی پر بیعت کر لی اور وہ شام کو واپس گئے۔

اس واقعے کے تین سال بعد امیر معاویہ کو وہ سفر درپیش ہوا جس سے بڑے سے بڑے مدبر کو بھی مفر نہیں۔ انتقال[2] سے پہلے انھوں نے یزید کو وصیت کی (یا کہلا بھیجی) کہ میں نے تیری راہ کے تمام کانٹے صاف کر دئے ہیں۔ اب صرف دو شخصوں سے خطرہ ہے۔ حسنؓ بن علی اور عبداللہ بن زبیر۔ میرا خیال ہے کہ حسینؓ اہل عراق کے اکسانے سے ضرور تیرے خلاف اقدام کریں گے۔ اگر تجھے ان پر قابو حاصل ہو تو حسن سلوک کرنا کیونکہ ہماری ان سے قرابت ہے۔ رہے ابن زبیر۔ سو وہ ایسا شخص ہے کہ شیر کی طرح حملہ کرے اور لومڑی کی طرح دھوکا دے۔ اس پر اگر تیری دسترس ہو تو ٹکڑے اڑا دینا۔ یزید نے تخت سلطنت پر بیٹھتے ہی پہلا کام یہ کیا کہ اپنے والی مدینہ ولید بن عتبہ کے نام تاکیدی حکم بھیجا کہ ان صاحبوں سے میری بیعت لو اور اگر تامل کریں تو ان پر سختی کرو۔ سچ پوچھئے تو یہ معاملہ حسینؓ کے لئے حق و باطل کا سوال تھا۔

حسینؓ جگر گوشۂ رسولؐ و فرزند علیؓ و بتولؓ تھے۔ انھوں نے مقدس نانا اور محترم باپ کے آغوش عاطفت میں تعلیم و تربیت پائی تھی۔ قرب رسول کے علاوہ بھی ان کے فضل و کمال کی دنیا معترف تھی۔ وہ شروع سے امیر معاویہ اور بنی امیہ کی روش کا مطالعہ کر رہے تھے۔ معاویہ کا جو ناروا سلوک ان کے پدر بزرگوار اور برادر گرامی کے ساتھ رہا ان کو بخوبی معلوم تھا۔ اموی پارٹی کی نظر میں شعائر دین اور احکام شریعت کی جس قدر وقعت تھی وہ اس سے بھی واقف تھے۔ یہ وہ دور تھا کہ سنتیں مردہ اور بدعتیں زندہ ہو رہی تھیں۔ بیت المال خلیفہ کی ملک تھا اور خفیف سے شبہ پر لوگوں کے جان و مال تلف ہو رہے تھے۔ حریر۔ سونا۔ درندوں کی کھال اور جن چیزوں کو شریعت نے منع کیا ہے دربار میں زینت کے طور پر استعمال ہوتی[3] تھیں۔ یزید نے تو سرے سے پردہ ہی اٹھا دیا تھا اور وہ علانیہ شراب پیتا اور طنبور بجاتا تھا۔ غرض ایسے "خمیر اور سکیر" خلیفہ کی خلافت امت مسلمہ اور فرزند رسول کے سر منڈھی جا رہی تھی۔

اگر امام حسینؓ اس موقع پر یا اس سے پہلے اپنی خلافت کا دعویٰ کرتے تو وہ یقیناً اس کے اہل تھے اور جس طرح چالیس ہزار کی جمعیت ان کے برادر بزرگوار کو میسر ہو گئی تھی ان کو بھی ہو سکتی تھی۔ مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ انھوں نے اپنی طرف سے اب تک کوئی ایسا اقدام پسند نہیں کیا جس سے مسلمانوں میں تفرقہ پڑے۔ لیکن اب سوال ان کی بیعت کا تھا۔ دوسرے الفاظ میں یزید چاہتا تھا کہ رسول خدا کا گھرانا بھی میرے افضال پر مہر توثیق ثبت کر کے میری سیادت تسلیم کرے۔ حسینؓ اگر ایسا کر لیتے تو یہ ایک طرح کی مذہبی خودکشی ہوتی۔ وہ جانتے تھے کہ میری بیعت کے کیا معنی ہیں۔ ان کو معلوم تھا کہ حدیث کی رو سے سب سے بڑا جہاد وہ کلمۂ حق ہے

---

[1] ایک دوست نے خوب لطیفہ کہا کہ اگر معاویہ یزید کے کرتوتوں سے واقف تھے تو اس کی ولی عہدی پر زور دینا رسولؐ پاک کے مشن کو کمزور کرنا تھا۔ اور اگر ناواقف تھے تو اور تعجب ہے کہ خلیفہ کو اپنے گھر کی خبر نہیں۔ امت کی خبر کیسے لیتے ہوں گے۔ علامہ ابن تیمیہ نے ایک حدیث نقل کی ہے، "من ولی امر المسلمین شیئاً فولی رجلا وھو یجد من ھو اصلح للمسلمین منہ فقد خان اللہ ورسولہ"۔ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے:۔ "من ولی امر المسلمین شیئاً فولی رجلا لمودۃ او قرابۃ بینھما فقد خان اللہ ورسولہ والمسلمین"۔ [2] طبری وغیرہ۔ [3] سیر الصحابہ۔ جلد ششم۔

جو سلطان ظالم کے سامنے کہا جائے۔ وہ واقف تھے کہ رسول کا حکم ہے کہ گناہ کو دیکھو تو ہاتھ سے مٹا دو۔ یہ ممکن نہ ہو تو زبان سے رد کرو۔ یہ بھی نہ ہو سکے تو کم از کم دل سے بُرا سمجھو۔

ہمیں یقین ہے کہ صحابہ۔ خصوصاً جلیل القدر صحابہ میں سے کوئی یزید کو اچھا نہیں سمجھتا تھا۔ البتہ اپنے ذاتی حالات کے تحت کسی نے دل سے بُرا سمجھا۔ کسی نے زبان سے تردید کی۔ کسی نے ہاتھ سے مٹانے کی سعی کی — جو لوگ امام حسینؑ پر درپردہ اعتراض کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک زبردست طاقت سے ٹکر لی۔ یا قایم شدہ مذہبی حکومت سے (معاذ اللہ) بغاوت کی وہ تعصب یا جہالت میں گرفتار ہیں۔ کیا وہ یہ چاہتے ہیں کہ یزید کا دربارِ ملوکیت زروحریر سے آراستہ ہوتا۔ محفل میں دورِ شراب چلتا ہوتا۔ مغنی طنبورہ چھیڑتا خلیفۂ وقت سرخوشی کے عالم میں جھومتا ہوتا اور (خاکش بدہن) نبی کا جگر بند۔ علی کا فرزند بھی ایک طرف بیٹھا ہوا خلیفہ کی خوشامد کرتا اور ہاں میں ہاں ملاتا جاتا۔ **ہٰذا لعمری فی القیاس بدیع** - سچ ہے **المرء یقیس علیٰ نفسہٖ**۔ مسلک امام کے متعلق یہ باتیں فرضی یا قیاسی نہیں ہیں۔ حضرت نے یزید کی دعوتِ بیعت پر جو آیۂ کریمہ پڑھی وہ یہ تھی: " **ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار وما لکم من دون اللہ اولیاء ثم لا تنصرون** " ظالموں کی طرف نہ جھکنا۔ ورنہ دوزخ کی آگ تم کو آ لگے گی اور خدا کے سوا تمھارا کوئی مددگار تو ہے نہیں تو اس کی طرف سے بھی تم کو مدد نہیں ملے گی۔

یہ کوئی فوری یا ہنگامی فیصلہ نہ تھا بلکہ سوچا سمجھا ہوا راستہ تھا جس پر آپ آخر وقت تک قایم رہے۔ چنانچہ جب[1] حُر سے ملاقات ہوئی اُس وقت بھی آپ نے اپنا نصب العین ان الفاظ میں جتا دیا:۔ " لوگو رسول خدا نے فرمایا ہے کہ جو شخص ایسے بادشاہ کو دیکھے جو ظالم ہو۔ حرام کو حلال سمجھتا ہو۔ عہدِ خدا کو توڑتا ہو۔ سنت رسولؐ کے خلاف کرتا ہو۔ اور بندگانِ خدا کے ساتھ ظلم و سرکشی سے پیش آتا ہو اور پھر فعلاً یا قولاً اُس پر اعتراض نہ کرے تو خدا اس کو بھی اُسی کے اعمال میں شریک کرے گا۔ سنو! ان حکام نے شیطان کی اطاعت اختیار کر لی ہے۔ خدا کی طاعت کو ترک کر دیا ہے۔ فساد کو ظاہر، حدودِ شرع کو معطل۔ غنیمت کو غصب، حرامِ خدا کو حلال، حلالِ خدا کو حرام کر رکھا ہے اِن پر اعتراض کرنے کا سب سے زیادہ مجھے حق ہے "۔

انصاف سے کہئے۔ اُس عہد کی حکومت کی تصویر اس سے کچھ مختلف تھی۔ یزیدیوں سے یہ تو ہوا کہ اپنی فرعونی طاقت (بہ زعمِ خود) حسینؑ کے مرعوب کرنے کے لئے میدان میں لے آئے۔ یہ کسی کی جرأت نہ ہوئی کہ کہتا کہ " ہمارے امیر المومنین خلیفۂ رسول پر یہ الزامات غلط ہیں۔ یا خیر ہم اصلاح کا عہد کرتے ہیں۔ آپ بیعت کا وعدہ کیجئے "۔ بے شک زبردست دنیاوی طاغوتی حکومتیں ہمیشہ وہی کرتی ہیں جو یزید نے کیا۔ لیکن اُس کو تو دنیاوی نہیں۔ مذہبی پیشوا ہونے کا دعویٰ تھا۔ اور اب تک اُسکے حامی یہی باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر[2] آخر میں جب ہر طرف سے حسینؑ پر نرغہ تھا اس وقت بھی انھوں نے کہا تو یہ کہا " **فاجمعوا امرکم وشرکاءکم ثم لا یکن امرکم علیکم غمۃ ثم اقضوا الیّ ولا تنظرون۔ ان ولی اللہ الذی نزل الکتاب وہو یتولی الصالحین** " پس تم اور تمھارے شریک سب مل کر اپنی ایک بات ٹھیرا لو پھر تمھاری وہ بات تم میں کسی پر مخفی نہ رہے پھر تمھیں جو کچھ کرنا ہے میرے ساتھ کر گزرو اور مجھے مہلت نہ دو۔ میرا کارساز وہی خدا ہے جس نے کتاب اُتاری ہے اور وہ صالحین کو دوست رکھتا ہے — یہ عزم و عزیمت۔ یہ استقلال و جرأت۔ یہ حق کے لئے فداکاری۔ یہ ایمان و یقین کی استواری محمدؐ کے آغوش اور فاطمہؑ کے دودھ کی تاثیر تھی۔ آخر انھیں کے محترم نانا تو تھے جنھوں نے ظاہری بے سروسامانی اور بے بسی کے باوجود قریش کے جبار اور صاحب سطوت ائمہ کفر سے ڈنکے چوٹ کہا تھا کہ " میں تمھارے معبودوں کو نہیں پوجتا تم میرے معبود کو نہیں مانتے تو میرا تمھارا میل کیا۔ تمھیں تمھارا دین اور مجھے میرا دین "۔ زندگی کو سود و زیاں کے پیمانے سے ناپنے والے اور ہر ہوا کے ساتھ اُڑ چلنے والے اس قربانی کی حقیقت کیا سمجھیں۔ اگر سیدنا حسین (روحی فداہ) کی قربانی محض ذاتی مفاد

---

[1] طبری — [2] طبری

اور شخصی آن کے سوا کچھ نہ تھی تو اسلام سے پہلے اور بعد ہر زمانہ میں اہلِ حق نے قوت باطل کے سامنے جو فداکاریوں کے نمونے پیش کئے ہیں سب کے سب سعی لاحاصل اور تہوّر بے جا قرار پائیں گے۔ خدا رحمت کرے اقبال پر، کیا خوب کہا ہے:-

رمز قرآں از حسینؑ آموختیم — از شرارش شعلہ ہا اندوختیم
موسیٰؑ و فرعون و شبیر و یزید — ایں دو قوت از حیات آید پدید
زندہ حق از قوت شبیری است — باطل آخر داغِ حسرت میری است

اس حادثۂ فاجعہ کی تفصیلات بیان کرنے کا یہ محل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اس مقالہ کا موضوع ہی نہیں۔ سب جانتے ہیں کہ امام نے بیعت سے اجتناب کیا۔ اور مدینۂ رسول کو چھوڑ کر حرم مکہ میں پناہ لی۔ یزید یہ کیونکر گوارا کرتا کہ حسینؑ بیعت کے بغیر زندہ رہیں بلکہ سچ پوچھئے تو بیعت کے بعد بھی اس امر کا کوئی اطمینان نہ تھا۔ آخر حضرت امام حسنؑ کا انجام آپ کی نظر میں تھا ہی۔ خود آپ نے فرمایا کہ اُن لوگوں کی غرض یہ تھی کہ مکہ میں مجھے گرفتار کرلیں یا ہلاک کر ڈالیں۔ بخدا اگر میں سوراخ میں بھی جاکر چھپوں تو یہ لوگ مجھے ڈھونڈھ نکالیں گے۔ قیام مکہ میں اہلِ کوفہ کے بکثرت خطوط آتے ہیں کہ ہم یزید اور اس کے عمّال سے بیزار ہیں۔ آپ آئیے اور ہماری رہنمائی کیجئے۔ ورنہ خدا کے یہاں آپ ذمہ دار ہوں گے۔ آخر آپ مکہ سے کوفہ کو روانہ ہوتے ہیں۔ راہ میں پتہ چلتا ہے کہ آپ کے سفیر و ابنِ عم حضرت مسلم جن کو آپ نے حالات کے جائزے کی غرض سے کوفہ روانہ کیا تھا بیدردی سے شہید کردئے گئے اور یزید کے والی ابن زیاد نے کوفہ میں دہشت انگیزی پھیلا رکھی ہے۔ جس کے اثر سے اہلِ کوفہ آپ کی مخالفت پر کمربستہ ہیں۔ تاہم اتمام حجت کے خیال سے آپ بڑھتے ہیں۔ کوفہ کے قریب کربلا میں ابنِ زیاد کا فرستادہ کمانڈر عمر بن سعد مع لشکر پہونچتا ہے اور آپ محصور ہوجاتے ہیں۔ شروع میں ابنِ سعد نہیں چاہتا تھا کہ یہ مظلمہ اپنے سر لے مگر شمر کی خباثت ابن زیاد کو اکساتی ہے اور وہ ابن سعد کو سخت احکام بھیجتا ہے۔ بالآخر دُنیا کے لالچ میں آکر ابن سعد جنگ کا آغاز کردیتا ہے اور کہتا ہے، "لوگو امیر کے سامنے گواہی دینا کہ حسینؑ پر پہلا تیر چلانے والا میں ہوں"۔ کاش وہ شقی سمجھتا کہ وہ یہ تیر حسینؑ کے جسم پر نہیں، رسول پاک کے دل پر۔ بلکہ اسلام کے وجود پر چلا رہا ہے۔ حسینؑ، اُن کے اعزہ اور انصار تین دن کی بھوک پیاس کے باوجود نہایت جرأت سے مقابلہ کرتے ہیں اور بہت سے طاعنہ کو فی النار کرکے آخر شربتِ شہادت نوش کرتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ واقعۂ کربلا کی دلخراش تفصیلات آپ سب کو معلوم ہیں۔ زیادہ صراحت کی حاجت نہیں۔ علامہ سیوطی کے بقول **وفی قتلہ قصتہ فیہا طول لا یحتمل القلب** ذکرہا۔ ان کی شہادت کی داستان دراز ہے اور قلب اُس کے ذکر کا متحمل نہیں۔ اسی سلسلہ میں فرماتے ہیں "لعن[1] اللہ قاتلہ و ابن زیاد معہ و یزید ایضاً"۔ بعد کے واقعات یعنی شہیدوں کے لاشوں کی پامالی، خیام آل محمدؐ کی تاراجی، حرم کی اسیری اور دربار ابن زیاد اور دربار یزید میں حاضری کچھ کم دلخراش نہیں۔ اس لئے ان کا ترک کردینا ہی مناسب ہے، مدینہ سے مکہ اور مکہ سے کربلا تک ہر ہر قدم پر حسینؑ اور انصار حسین نے شرافت اور بسالت کا جو اعلیٰ نمونہ پیش کیا ہے وہ محیّر العقول ہے۔ خصوصاً امام عالی مقام نے عزیزوں۔ دوستوں۔ بلکہ غیروں اور مخالفوں کے ساتھ جو برتاؤ کیا ہے، اسلامی مورخ اس کو دنیا کے سامنے ہمیشہ فخر کے ساتھ پیش کریں گے۔ مثلاً جب راہ ہی میں حضرت مسلم کی شہادت کی ملتی ہے تو آپ چھپانے کی بجائے، اپنے رفقا میں اعلان کرکے فرمادیتے ہیں

---

[1] یزید کو لعنت کرنے میں وہی منفرد نہیں ہیں۔ متعدد علمائے اہل سنت ان کے ہم آواز ہیں۔ مثلاً امام احمد بن حنبل۔ علامہ ابن جوزی۔ علامہ تفتازانی وغیرہم۔ اور جو علما کسی وجہ سے لعن شخصی میں احتیاط کرتے ہیں اس فعل کو ملعون وہ بھی کہتے ہیں۔ جن علمانے حضرت کے قتل میں حصّہ لیا ان میں شقاوت و قساوت کے لحاظ سے شاید شمر کا نمبر سب سے بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن زیاد۔ پھر ابن سعد۔ پھر یزید کا۔ اس لئے حضرت سکینہ کہتی تھیں کہ میں نے یزید سے اچھا کافر نہیں دیکھا۔

کہ حالات بدل گئے ہیں - تم میں جو واپس جانا چاہے چلا جائے - یا جب حرؑ اور اس کا دستہ جو حضرت کو گھیرنے کے لئے بھیجا گیا تھا پیاس سے بیدم ہو گیا تو آپ نے بے تامل اپنا تمام ذخیرۂ آب اس کو اور اس کے ساتھیوں کو بخش دیا - بعد کو انصار نے کہا کہ اس وقت حرؑ اور اس کے رفقا سے ہم نبٹ سکتے تھے - جب فوجیں زیادہ آئیں گی تو مقابلہ دشوار ہوگا - مگر آپ نے فرمایا کہ ہم اپنی طرف سے پہل نہیں کریں گے - بعض لوگوں نے کسی محفوظ مقام پر منتقل ہونے کا مشورہ دیا - لیکن امام نے حرؑ سے جو قرار داد ہوئی تھی اسکی خلاف ورزی پسند نہ فرمائی - اسی طرح ہر معاملہ میں صدق مقال و ایفائے عہد کی تاکید فرماتے رہے - جب شب شہادت آئی اور ظالموں نے بمشکل عبادت و تلاوت کے لئے آپ کو ایک رات کی مہلت دی اُس موقع پر آپ نے اپنے انصار سے مخاطب ہو کر فرمایا :- " انی لا اعلم اصحابا اوفی ولا خیرا من اصحابی ولا اہل بیت ابرّ ولا اوصل من اہل بیتی فجزاکم اللہ عنی خیرا - الا وانی قد اذنت لکم فانطلقوا جمیعا فی حلّ لیس علیکم حرج منی ولا ذمام من بیعتی - ہذا اللیل قد غشیکم فاتخذوہ جملا "[1] میں اپنے رفقا سے زیادہ وفادار اور نیکوکار کسی کو نہیں جانتا اور نہ اپنے اہلِ بیت سے زیادہ سلوک اور صلہ رحم کرنے والا - خدا تمھیں میری طرف سے جزائے خیر دے میں تمھیں بخوشی اجازت دیتا ہوں - تم میرے عہد کی پابندی سے آزاد ہو - تم پر کوئی تنگی یا میری بیعت کی ذمہ داری نہیں ہے - دیکھو رات چھا گئی ہے، اس کی تاریکی میں نکل جاؤ - جس پر عزیزوں اور رفیقوں نے جواب دیا اگر ہم ستر مرتبہ قتل کئے جائیں اور جلائے جائیں تو بھی آپ کے قدم چھوڑنے والے نہیں - مورخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ آپ نے انصار سے ارشاد کیا کہ دشمنوں کو صرف مجھ سے کد ہے - میں تمھیں اجازت دیتا ہوں کہ تم میں سے ہر ایک میرے خاندان میں سے ایک فرد کا ہاتھ تھامے اور اپنے وطن کو چلا جائے - مگر اُن وفاداروں نے صاف انکار کر دیا -

بعض روایات میں یوں آیا ہے کہ آپ نے فرمایا :- " لوگو، دُنیا نے اپنا رنگ کیسا بدل لیا ہے - نیکی سے خالی ہو گئی ہے - افسوس دیکھتے نہیں کہ حق کو پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور باطل پر علانیہ عمل کیا جا رہا ہے اور کوئی نہیں جو اُس کا ہاتھ پکڑے اُسے سہارا دے - بس اب وقت ہے کہ مومن حق کی راہ میں لقاء الٰہی کی خواہش کرے - میں شہادت کی موت پاتا ہوں - ظالموں کے ساتھ زندہ رہنا بجائے خود ایک جرم ہے " (طبری)

اوپر کے بیانات سے چند امور بخوبی واضح ہو گئے ہوں گے - یعنی :-

(الف) بنی ہاشم اور خصوصاً حضرت علی اور آل علی روایات اسلامی اور اپنے بلند کیرکٹر کے لحاظ سے بجا طور پر مسلمانوں میں خاص احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے - شعائر دین کا احترام و تحفظ کرنے والا ان سے زیادہ کون ہو سکتا تھا - ان کے برخلاف بنی امیہ کے افراد (معدودے چند حضرات کو چھوڑ کر) اپنے مفاد کے لئے جایز و ناجایز کی مطلق پروا نہ کرتے تھے -

(ب) خلافت کی اطاعت شرعاً مامور بہ ہے - لیکن علی الاطلاق نہیں - ورنہ حضرت ابن زبیر ان کے رفقا میں اکثر صحابہ عظام سادات کرام جنھوں نے بعد کی حکومتوں کے خلاف خروج کیا اور جن کا ساتھ وقت کے علماء و صلحاء نے دیا - سب کے سب باغی اور واجب القتل اور مستحق عذاب اُخروی قرار پاتے - لیکن اہلِ علم نے ایسا نہیں کہا - اکثر کی یہ رائے ہے کہ اگر خلیفہ کفر کرے یا مصالح امت کو تباہ کرے تو اُس پر خروج جائز بلکہ حالات مساعد ہوں تو واجب ہے - چہ جائیکہ کسی ذمہ دار فرد نے وجوہ بالا کی بنا پر سرے سے بیعت ہی نہ کی ہو -

(ج) امیر معاویہ اور ان کے رفقا کا طرز عمل حضرت علیؑ اور حسنینؑ کے ساتھ نہ صرف خلاف احترام اہلِ بیت بلکہ خلاف انصاف تھا - لیکن یہ نفوس قدسیہ باوجود کراہت اُس پر خاموش رہ سکتے تھے - لیکن جہاں وہ طریق، شریعت سے ٹکراتا تھا وہ ٹوک

---

[1] نہضۃ الحسین (مطبوعہ بغداد)

دینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ پھر امیر (یہ علانیہ شریعت کی خلاف ورزی پسند نہ کرتے تھے۔ کم از کم اُس وقت تک یہی حال تھا جب کہ امام حسنؓ نے ان سے صلح کی۔ یہ اور بات ہے کہ کامل اقتدار پانے پر انھوں نے شرائط کی خلاف ورزی، بلکہ سنتِ نبوی سے بے اعتنائی شروع کر دی۔ پھر یزید تو فاسق مجاہر اور مفادِ اسلام و مسلمین کا علانیہ برباد کرنے والا تھا۔ مورخین نے لکھا ہے کہ اُس کے تھوڑے سے عہدِ سلطنت میں (۳ سال۔ عمر نامکمل کوتاہ) تین جرم اُس سے ایسے سرزد ہوئے کہ امتِ مسلمہ کبھی معاف نہ کرے گی:۔ قتلِ حسینؓ ۔ واقعۂ الحرہ (جس میں مدینۂ منورہ پر چڑھائی کی گئی تین دن تک یہ شہر لوٹا گیا۔ سات سو صحابہ رسول قتل کئے گئے۔ اور ایک ہزار دوشیزہ لڑکیوں کی عصمت دری کی گئی) اور حملۂ مکۂ معظمہ (جس میں حرم کعبہ پر منجنیق سے سنگ باری کی گئی اور غلاف کعبہ جل گیا)۔ صحابہ کا قول ہے کہ یزید کے اعمال ایسے تھے کہ اگر ہم اُس پر خروج نہ کرتے تو ہم پر آسمان سے پتھر برستے۔ یہ تھے "امیر المومنین" یزید کے کرتوت! ۔ 'امیر المومنین' کو دادین میں بند کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ کسی خوشامدی نے نجیب بنی امیہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے سامنے یزید کا ذکر کرتے ہوئے اُس کو امیر المومنین کہدیا تو آپ نے اُس کے بیس کوڑے لگوائے۔

(د) یہی وجوہ تھے کہ حضرت امام حسینؓ نے یزید کی بیعت کو شروع سے آخر تک ناپسند کیا۔ اس میں اپنی جان اور خاندان کی تباہی کی پروا نہ کی۔ اس لئے کہ آپ کا بیعت کرنا اپنے مقدس نانا کے دین کو تباہ ہونے پر رضا کا مترادف ہوتا۔ دوسرے صحابہ نے ضرور بیعت کی مگر مجبوراً نہ کہ رضامندی سے۔ ایسی صورت میں آپ کا فعل عزیمت کا تھا۔ دوسروں کا عمل رخصت پر تھا۔ رخصت پر عمل گناہ نہیں۔ لیکن عزیمت کا درجہ کہیں بلند تر ہے۔ نیز یہ واضح ہے کہ آپ کا طریق کار ہنگامی نہ تھا۔ بلکہ تمام نتائج و عواقب کو سوچ کر اختیار کیا گیا تھا۔

(ہ) آپ بخوبی جانتے تھے کہ بالفرض یزید کی بیعت کبھی کر لی جائے تو بھی وہ اور اُس کے عمّال آپ کے وجود کو اپنی راہ کا کانٹا سمجھتے رہیں گے۔ جیسا کہ حضرت امام حسنؓ کے ساتھ کیا گیا۔ چنانچہ آپ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ مجھے ڈر تھا کہ مکہ ہی میں مجھے گرفتار یا ہلاک کر دیا جائے گا۔ نیز یہ کہ اگر میں کسی سوراخ میں چھپوں تو بھی یہ لوگ مجھے ڈھونڈھ نکالیں گے۔ یہی وجہ تھی کہ آپ نے اپنے خیرخواہوں کے مشورے پر عمل نہ کیا کیونکہ ان لوگوں کی تمام پہلوؤں پر نظر نہ تھی اور آپ نے کوفہ والوں کی دعوت نصرت کو قبول فرمایا۔

(و) شروع سے آخر تک آپ کا طریق کار خدا اور احکام خدا کی اطاعت و انابت۔ صدق وعدا اور وفائے عہد۔ ایثار اور خلوص کا آئینہ تھا۔ اور کوفیوں اور شامیوں کا رویہ اس کے۔ ہر جہ پر اظہار حق اور اتمام حجت میں اغلباً یہ مصلحت تھی کہ دنیا یزیدیوں کی اصلی شکل دیکھ لے اور یزید نے اپنے اوپر خلافت دینی۔ دینی اور نیابت رسول و مقتدائی اسلام کا جو نقاب ڈال رکھا ہے وہ نوچ کر پھینک دیا جائے۔ مخالفوں کے معاندانہ بلکہ بہیمہ طرزِ عمل نے درحقیقت اخلاقی طور پر ان کی شکست اور حسینؓ کی فتح ہر نمہ کر دی جس کا اعتراف انصاف پسند غیر مسلموں نے بھی کیا ہے۔

واقعات شہادت پر عام تبصرہ کرنے کے بعد ہم خاص طور پر مضمون نگار کے اُن مغالطوں کو جن سے مسلمانوں میں گمراہی اعتقاد پھیل سکتے ہیں اور جن کو پڑھ کر دوسروں کو اہلِ سنت کے مسلک سے بدگمانی ہو سکتی ہے، پیش کر کے ان کا جواب دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے مضمون کا ماحصل یہ ہے:۔

(۱) اہلِ بیت کے سلسلے میں مسلمان افراط و تفریط میں مبتلا ہو گئے ہیں اور اعتقاد و عمل میں غلو سے کام لیتے ہیں۔ چنانچہ ہزاروں بے بنیاد روایات اہلِ بیت اور واقعۂ کربلا کو اہمیت دینے کی غرض سے گھڑ لی گئی ہیں۔ مگر مضمون نگار نے سارا زورِ قلم افراط کی برائیاں

---

لہ تاریخ الخلفاء۔ ۲ حضرت امام حسنؓ کی شہادت سرّی تھی کہ کسی نے اصل واقعہ اور اصل محرک کو جانا کسی نے نہ جانا۔ اس کے برخلاف سیدنا حسینؓ کی شہادت جہری تھی

دکھانے پر صرف کر دیا ہے۔ اس لئے مجبوراً ہمیں دوسرا رخ نمایاں کرنا پڑا۔ ہمارا اعتقاد ہے کہ افراط و تفریط سے اجتناب واجب ہے اور بے اصل روایات کی ترویج و اشاعت ناروا۔ لیکن واقعہ بذات خود نہایت اہم (دنیاوی نہ سہی۔ دینی اعتبار سے) اور دلخراش ہے۔ اور افسوس و تعجب ہوتا ہے کہ نام نہاد مسلمان اتنی جلد رسول پاک کی وصیت کو بھول گئے۔ جزئیات کی بحث بیکار ہے۔ اصل واقعہ کی۔ اور ان حضرات کی جن کو اس ناگوار واقعے میں غیر معمولی مصائب سے دوچار ہونا پڑا، اہمیت سے کون مسلمان انکار کر سکتا ہے۔ بدعات اور بے اصل روایات سے عوام کو روکئے۔ مگر للہ حسینؓ کی عظمت گھٹانے اور ان کے مخالفوں کا جرم ہلکا کرنے کی کوشش نہ کیجئے۔

(۲) مضمون نگار خود اعتراف کرتے ہیں کہ واقعاتؓ کا تقاضا کچھ اور ہے اور امیر معاویہ کے شرف صحابیت کا تقاضا کچھ اور۔ انھوں نے یہ اعتراف کرنے کے بعد حامیانِ بنی امیہ (مثلاً علامہؒ ابن تیمیہ۔ اور ابن خلدون وغیرہ) کے دامن میں پناہ لینے کی سعی کی ہے اور واقعات کی لیپ پوت سے کام لیا ہے۔ کاش وہ اتنا خیال کرتے کہ امام حسین تو اس سے زیادہ رعایت کے مستحق تھے کہ وہ صحابی اور آلِ رسولؐ ہونے کے دُہرے شرف سے متصف تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمیں صحابہ کی نسبت بدگوئی نہ کرنی چاہئے۔ لیکن اسی کے ساتھ ان کے ہر فعل کی تائید یا توجیہ کرنی بھی مناسب نہیں۔ رہا ضرورۃً واقعات کا اظہار تو اس سے تو مورخین اور محدثین میں کون ہے جو بچ سکا ہے۔

(۳) انھوں نے اپنے نزدیک امام پر بڑا احسان کرتے ہوئے آپ کی شہادت کو تو تسلیم کیا ہے۔ مگر اس کو محض ذاتی عزت کا سوال قرار دیا ہے۔ حالانکہ دوسری جگہ خود 'آن' کے خیال کو باطل ٹھہرایا ہے۔ اب کہئے کس کو صحیح مانا جائے۔

کہ شیوہ ہائے ترا باہم آشنائی نیست

گویا اُن کے نزدیک (معاذ اللہ) امام کی قربانی محض "ایک مغرور المزاج غیور سردار" کی ضد تھی۔ ہماری رائے میں مضمون نگار نے جو کچھ لکھا ہے وہ تعصب کے تحت لکھا ہے۔ ورنہ کوئی ہوشمند اور بے تعصب غیر بھی امام کی تصویر اتنی مکروہ انداز میں پیش کرنے کی جرأت نہ کرے گا۔

اوپر آپ نے ملاحظہ کیا کہ امام نے صاف صاف فرمایا تھا کہ ظالموں کے ساتھ زندہ رہنا بجائے خود ایک جرم ہے۔ مگر ہمارے "محقق" مضمون نگار اس کو محض ذاتی عزت کا سوال سمجھتے ہیں۔ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ حسینؓ غلط بیانی سے کام لے رہے۔ استغفر اللہ۔ سردار جوانانِ بہشت کی نسبت ایسا گمان کبھی دیانت کے منافی ہے۔ خود امام کا ارشاد ہے کہ جب سے مجھے جھوٹ کا گناہ ہونا معلوم ہوا ہے میں نے جھوٹ سے کبھی لب کو آلودہ نہ کیا۔

(۴) صاحبِ مضمون نے امام کے ترکِ بیعت کو اجتہاد شخصی اور صحابہ کے بیعت کر لینے کو اجتہاد اجتماعی کہہ کر امام کے مرتبے کو فروتر دکھانے کی سعی کی ہے۔ حالانکہ اگر صحابیت کا پاس ہے تو امام تو صحابیت کے علاوہ اہل بیت میں بھی داخل ہیں۔ اور اگر تعداد وجہ ترجیح ہے اور وہ (بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے) کے قابل ہیں تو بھی "من رآ منکم منکرا فلیغیرہ" الخ (جو تم میں برائی کو دیکھے تو اس کو ہاتھ سے بدل دے۔ یہ نہ ہو تو زبان سے۔ ورنہ کم از کم دل سے ضرور برا جانے) کی منشا کچھ اور ہے۔ اسی طرح افضل الجہاد کلمۃ الحق عند سلطان جائر کو بھی پیشِ نظر رکھئے۔ جن صحابہ نے بیعت کی وہ خوف جان سے مجبوراً کی۔ ورنہ یزید کو وہ نااہل جانتے تھے۔ اور پھر جوں ہی موقع ملا اُن حضرات نے یزید کا ربقۂ بیعت اپنی گردن سے نکال دیا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

(۵) اُن کو شکایت ہے کہ شیعی پروپاگنڈا نے اس واقعہ کو بڑھانے میں زیادہ کام کیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ غلط پروپاگنڈا کے جس قدر مواقع امویوں کو ملے دوسروں کو نہیں ملے۔ اور واقع میں انھوں نے اپنی حکومت کی برائیوں اور اپنے مخالفوں کی بھلائیوں پر

---

[1] الفرقان، اگست ۵۴ء صفحہ ۱۹ — [2] امام حسین کے احترام کے مقابلہ میں ان ناموں سے مرعوب ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ اُن کا حق ان سے مرجح ہے — [3] الفرقان اگست ۵۴ء صفحہ ۴۰ — [4] الفرقان ستمبر ۵۴ء صفحہ ۴۷۔

پردہ ڈالنے کی جس قدر کوشش کی ہے شاید ہی کسی نے کی ہوگی - اس کی وجہ یہ تھی کہ قوت اُن کی پشت پر تھی - اوپر آپ نے ملاحظہ کیا ہوگا کہ امیر معاویہ کو حضرت علیؓ کے فرضی مثالب کی اشاعت کا کتنا اہتمام تھا (صحیح مسلم - طبری وغیرہ) اُن کے عہد سے مروان حمار کے عہد تک (حضرت عمر بن عبدالعزیز کا مبارک زمانہ چھوڑ کر) منبروں پر علی مرتضیٰ کو سب وشتم کی جاتی تھی - مزید تائید کی ضرورت ہو تو علامہ شبلی کا بیان سن لیجئے وہ لکھتے ہیں کہ: "حدیث کی تدوین بنو امیہ کے زمانہ میں ہوئی جنھوں نے پورے نوے برس تک سندھ سے ایشیائے کوچک اور اندلس تک مساجد جامع میں آلِ فاطمہؓ کی توہین کی اور جمعہ میں سر منبر حضرت علیؓ پر لعن کہلوایا - سیکڑوں ہزاروں حدیثیں امیر معاویہ وغیرہ کے فضایل میں بنوائیں - عباسیوں کے زمانہ میں ایک ایک خلیفہ کے نام بنام پیشین گوئیاں حدیثوں میں داخل ہوئیں - لیکن نتیجہ کیا ہوا - عین اُسی زمانہ میں محدثین نے علانیہ منادی کر دی کہ یہ سب جھوٹی روایتیں ہیں - آج حدیث کا فن اِس خس وخاشاک سے پاک ہے - اور بنو امیہ اور بنو عباسیہ جو ظل اللہ اور جانشین پیمبر تھے اُسی مقام پر نظر آتے ہیں، جہاں اُن کو ہونا چاہئے تھا[1]" خدا محدثین محققین کو جزائے خیر دے کہ انھوں نے کھوٹے کو کھرے سے الگ کیا، تاہم کرنے والوں نے تو اپنے نزدیک دین کی تخریب میں کسر اُٹھا نہ رکھی تھی - جی چاہتا تھا کہ اس قسم کی آخشل حدیثوں اور روایتوں کا پردہ چاک کیا جائے - لیکن مقالہ کافی طویل ہو گیا ہے - اس لئے باقی چند اہم اغلاط جو مضمون نگار کے بیانات میں ہیں اُن سے تعرض اور تعقب کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے -

(۶) انھوں نے اپنے مضمون میں نہایت جسارت سے حضرت کے اقدام کے متعلق بغاوت کا لفظ استعمال کیا ہے اور جب کسی شخص نے ٹوکا تو صاف صاف اظہار ندامت کرنے کی بجائے تاویل رکیک کی آڑ لی ہے - درآں حالیکہ انھوں نے حضرت علیؓ یا امام حسنؓ کے مقابلہ میں امیر معاویہ کے خروج کو کہیں بغاوت سے تعبیر کرنے کی جرأت نہیں کی جبکہ حدیث رسول خود اُس کو بغاوت قرار دیتی ہے - دراصل امام حسینؓ کے بارے میں یہ رائے اہلِ سنت کے مسلک کے سراسر منافی ہے - لیکن چونکہ بعد کو انھوں نے خود اس مکروہ اور مبغوض لفظ کی تاویل کی ہے ہم بھی زیادہ تعرض نہیں کرتے - اتنا ضرور کہیں گے کہ:

نہ تھی دل میں تو کیوں آئی زباں پر

(۷) انھوں نے بڑا زور اس امر پر دیا ہے کہ آخر میں حضرت اپنا ہاتھ یزید کے ہاتھ میں دینے اور بیعت کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے لیکن اس کے عمّال راضی نہیں ہوئے - سچ پوچھئے تو یہ بڑا گمراہ کن پروپاگنڈا ہے اور اگر اس کو صحیح مان لیا جاتا ہے تو سردار جوانانِ جنت کی عظمت اور آپ کی شہادت کی وقعت مسلمانوں کی نگاہ میں بہت گر جاتی ہے - کہ لیجئے وہ تو بیعت کو طیار تھے عمالِ حکومت ہی نے قبول نہیں کیا -

اس روایت کی نسبت ذرا تفصیل سے عرض کرنے کی ضرورت ہے - ہمارا جہاں تک خیال ہے یہ پہلے پہل طبری کے یہاں ملتی ہے - اور طبری سے دوسروں نے نقل کی ہے - یہ روایتہً اور درایتہً ہرگز قابلِ اعتبار نہیں - روایتہً تو اس لئے کہ اس کے راویوں میں ایک شخص مجالد بن سعید محدثین کے نزدیک پایۂ اعتبار سے ساقط ہے، حافظ ذہبی اور ابن حجر دونوں نے اُس پر جرح کی ہے (سیر الصحابہ جلد ۶ - صفحہ ۱۸۵) اس کے علاوہ عقبہ بن سمعان جو مدینہ سے مکہ اور مکہ سے عراق تک امام کے رفیق رہے اور شہادت تک آپ سے جدا نہیں ہوئے اور اول سے آخر تک حضرت کے تمام مخاطبات سنتے رہے ہیں - حلف کھاتے ہیں[2]، "فوالله ما اعطاهم ما یزعمون من انه یضع یده فی ید یزید" - بخدا آپ نے ہرگز یہ شرط جیسا کہ مشہور ہے پیش نہیں کی کہ آپ یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دیں گے (تاریخ الحسین

---

[1] سیرۃ النبیؐ حصہ اول صفحہ ۶۱ — [2] اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ پروپاگنڈا دفادارانِ اژلی نے اُس زمانہ میں کر رکھا تھا - جس کی عقبہ بن سمعان کو تردید کرنی پڑی - دیکھو ابن اثیر اور تاریخ الحسین مطبوعہ مصر -

از علی جلال حسینی - کتاب ثانی - مطبوعہ مصر - صفحہ ۵۴) عقبہ نے اس کا بھی انکار کیا ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ مجھے کسی سرحد پر بھیجدو۔ ہاں آپ نے یہ ضرور کہا ہے کہ مجھے جہاں سے آیا ہوں وہاں لوٹ جانے دو یا خدا کی وسیع زمین میں کہیں نکل جانے دو۔ خود طبری میں اس روایت کی تین صورتیں ہیں - پہلی تو یہ ہے کہ آپ نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ اپنا ہاتھ یزید کے ہاتھ میں دیدیں گے یا یہ کہ کسی سرحد کی طرف ان کو جانے دیا جائے بلکہ یہ فرمایا کہ مجھے اس وسیع و عریض زمین میں کسی طرف نکل جانے دو۔ میں دیکھوں کہ انجام کیا ہوتا ہے۔ اس روایت میں تو کوئی مضایقہ نہیں۔ دوسری روایت ایک اور موقع پر یہ ہے کہ یا تو میں جہاں سے آیا ہوں وہیں چلا جاؤں یا مجھے یزید کے پاس چلا جانے دو یا کسی سرحد کی طرف نکل جانے دو۔ یہ بھی چنداں بدنما نہیں۔ البتہ تیسری صورت جس کا آغاز لفظ قیل سے ہے، یہ ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ یا تو میں جہاں سے آیا ہوں وہیں چلا جاؤں۔ یا میں اپنا ہاتھ یزید کے ہاتھ میں دیدوں یا مملکۃ اسلام کی سرحد پر مجھے روانہ کر دیا جائے۔ اس روایت پر جرح اوپر گزری۔ مضمون نگار کا رویہ دیکھنے کے قابل ہے کہ انھوں نے طبری کے صرف اُس VERSION کو اختیار کیا جس میں یزید کی برتری اور امام کی ذہانت کا پہلو نکلتا ہے۔ اور اس کے برعکس دوسری روایت کو سرے سے حذف کر دیا۔ رسولؐ کی وصیت کا پاس اتنا تو ہو!

درایۃً دیکھا جائے تو بھی یہ داستان، دروغ بے فروغ معلوم ہوتی ہے۔ اول تو یہ بعض کتابوں میں عمر ابن سعد کے قول کی حیثیت سے آئی ہے۔ اور مخالف کا بیان جو یک طرفہ ہے اُس کا اعتبار کیا، دوسرے طبری کا بیان ہے کہ امام اور ابن سعد کے باہمی مذاکرات تنہائی میں ہوئے تھے اور لوگوں میں اس کا چرچا تھا بغیر اس کے کہ انھوں نے کچھ سُنا ہو یا جانتے ہوں۔ کتاب الحسین کی عبارت ہے: "تحدث الناس وان لم یسمعوہ" یعنی لوگوں میں بے سنے ہوئے اس کا چرچا ہو گیا۔ خوب۔ بازاری گپ کی کیا سند۔ مگر مضمون نگار کا تو مطلب ہی اور تھا تیسرے اگر حضرت اس پر آمادہ ہوتے تو مخالف کو لڑائی ہی کی کیا ضرورت تھی۔ چوتھے خود امام کا ارشاد اس بات کی تکذیب کرتا ہے۔ طبری[1] لکھتے ہیں کہ جب حضرت نے یہ فرمایا کہ اگر تم لوگوں کو میرا آنا ناگوار ہو تو دنیا میں کسی گوشۂ امن کی طرف مجھے چلا جانے دو۔ اس پر کوفیوں میں سے قیس بن اشعث نے کہا کہ آپ اپنے قرابت داروں کا کہنا کیوں نہیں مان لیتے (یعنی یزید کی بیعت کیوں نہیں کر لیتے) آپ نے فرمایا کہ میں ذلت کے ساتھ ان لوگوں کے ہاتھ میں ہاتھ دینے والا اور غلاموں کی طرح اطاعت کا اقرار کرنے والا نہیں۔ اس کے بعد آپ نے یہ آیاتِ کریمہ تلاوت کیں:-

"انی عذت بربی وربکم ان ترجمون - انی عذت بربی وربکم من کل متکبر لا یومن بیوم الحساب" میں اپنے اور تمھارے رب کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ تم مجھے سنگسار کرو۔ اور میں ہر متکبر سے جو روزِ حساب پر ایمان نہیں رکھتا خدا کی پناہ مانگتا ہوں۔ اگر بیعت کی آمادگی کا افسانہ صحیح ہوتا تو مخالف جواب دے سکتا تھا کہ کل (۹ محرم کی شب) تو آپ یزید کی بیعت کو آمادہ تھے۔ آج (۱۰ محرم) اُس سے بیزاری کی کیا وجہ۔ اگر کوئی یہ کہے کہ قرابت دار سے یزید نہیں بلکہ ابن زیاد مراد ہے جس کی بیعت پر قیس نے زور دیا۔ مگر امام نے انکار فرمایا۔ تو بھی غلط ہے۔ کیونکہ آپ کی قرابت یزید سے تھی ابن زیاد سے نہ تھی۔ اس کے ثبوت کے لئے کتب انساب کا حوالہ کافی ہے۔ علاوہ بریں حضرت مسلم کا قول ابن زیاد سے کہ واللہ اگر مجھ میں تجھ میں کچھ بھی قرابت ہوتی تو تو مجھے قتل نہ کرتا۔ نیز یزید کا کہنا کہ اگر ابن زیاد کو حسینؑ سے قرابت ہوتی تو اس حرکت کا مرتکب نہ ہوتا۔ ہمارے دعوے کا موید ہے۔ اگر قرابت دار ابن سعد مراد لیا جائے اور کہا جائے کہ وہ ابن زیاد کی بیعت کا موید تھا تو بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ ابن سعد نے ابن زیاد کی بیعت کا سوال ہی کبھی نہیں اُٹھایا۔

(۸) اب رہا ان کا یہ قول کہ دیگر صحابۂ کرام نے یزید کی بیعت کر لی تھی۔ اس کا جواب ہم دے چکے۔ تکرار کی ضرورت نہیں ہے۔

(۹) یہ امر کہ حادثۂ کربلا پر یزید کا افسوس واقعی تھا یا اُس کے آنسو مگرمچھ کے آنسو تھے۔ اس کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ اس کے تاسف میں تصنع کا شائبہ معلوم ہوتا ہے۔ سب سے پہلے جو فرمان یزید کی طرف سے اپنے والیِ مدینہ کے نام جاتا ہے اس کے الفاظ بقول طبری یہ ہیں کہ:- حسینؑ اور عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن زبیر سے بیعت لینے میں بہت تشدد کرو اور جب تک بیعت نہ کر لیں انھیں ذرا مہلت نہ دو۔ دوسرے مورخین کے یہاں بھی تشدد یا اُس سے ملتا ہوا لفظ پایا جاتا ہے۔ بعض نے تو درصورت عدم بیعت زندہ گرفتار کرنے یا سر قلم کر کے بھیجنے کا

[1] تاریخ کامل ابن اثیر میں بھی تقریباً یہی روایت ہے۔

حکم نقل کیا ہے۔ اس کے بعد جب یہ حادثۂ فاجعہ ظہور پذیر ہو چکتا ہے تو اسیرانِ اہلِ بیت کو ذے دمشق روانہ کئے جاتے اور دربارِ یزید میں حاضر ہوتے ہیں۔ اُس وقت یزید کا حضرت کے دندانِ مبارک سے گستاخی کرنا اور حضرت ابو برزہ اسلمی کا ملامت کرنا طبری اور ابن اثیر وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ اسی طرح ایک بدبخت شامی کا اسیرانِ اہلِ بیت میں سے ایک شہزادی کو (معاذ اللہ) کنیزی کے لئے طلب کرنا حضرت زینب کا اس کو جھڑکنا اور یزید کا آپ سے سخت کلامی کرنا وغیرہ وغیرہ ایسے امور ہیں جن پر پردہ ڈالنا ممکن نہیں۔

قریب آتا ہے روزِ محشر چھپے گا کشتوں کا خون کیونکر جو چپ رہے گی زبانِ خنجر لہو پکارے گا آستیں کا

بعد کو عام ملامت سے متاثر ہو کر وہ دُنیاوی عواقب کے خیال سے یا واقعی پچھتایا اور خاندان رسولؐ کے ساتھ حسن سلوک کیا۔ اس لئے حضرت سکینہ کا قول ہے کہ میں نے یزید سے اچھا کافر نہیں دیکھا۔ علامہ سیوطی کی عبارت یہ ہے کہ جب سرہائے شہدا یزید کے پاس آئے "فسُرّ بقتلهم اولاً ثم ندم لما مقته المسلمون علىٰ ذلك وابغضه الناس وحق لهم ان يبغضوه" یعنی وہ ان کے قتل ہونے سے اول تو خوش ہوا اور جب مسلمانوں نے اس حرکت کو ناپسند کیا اور بجا طور پر اُس کو مبغوض رکھا تو وہ پچھتایا۔ حضرت امام احمد بن حنبل کے متعلق مروی ہے کہ ان سے ان کے فرزند نے پوچھا کہ آپ یزید کے بارے میں کیا کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ میں کیوں نہ اُس پر لعنت کروں جس پر خدا نے لعنت کی ہے۔ اُس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت کی فہل عسیتم الخ۔ مضمون نگار نے اس سلسلہ میں ابن تیمیہ اور ابن کثیر کا حوالہ دیا ہے مگر ظاہر ہے کہ امام ابن حنبل کے مقابلہ میں ان کی رایوں کی کیا حقیقت۔

(۱۰) غلط روایات اور دوسری بدعات جو واقعۂ فاجعۂ کربلا کے ضمن میں مشہور و رائج ہو گئی ہیں ان کو ہم بھی صحیح نہیں سمجھتے۔ اور مضمون نگار صرف اُن سے تعرض کرتے تو مناسب تھا۔ مگر اُن کا فرض تھا کہ یہ کام اس طرح کرتے کہ نہ عظمت اہلِ بیت مجروح ہوتی نہ حقایق سے چشم پوشی لازم آتی۔

## تلک عشرۃ کاملہ

حق تو یہ ہے کہ:

بہ مقبولی کسے را دسترس نیست قبول خاطر اندر دست کس نیست

حسینؑ جو محبوب رب العالمین کے محبوب تھے ان کا نام معاندین کی تمام کوششوں کے باوجود آج بھی اہلِ ایمان کے لئے حرزِ جاں ہے۔ اور اس کے برخلاف تاریخ اسلام میں یزید کا ROLE مترادف شقاوت و خسراں۔ حد یہ ہے کہ:۔

لفظِ یزید داخلِ دشنام ہو گیا

**ایک سُنّی مُسلمان**

---

لہ طبری و ابن اثیر۔ اس سے پہلے ابن زیاد خجایت سر مبارک سے گستاخی کر چکا تھا جس پر حضرت زید بن ارقم نے اس کو ٹوکا تھا۔ طبری و ابن اثیر نے شروع میں اس واقعہ پر یزید کا خوش ہونا اور ابن زیاد کو اعزاز دینا لکھا ہے۔ مگر مضمون نگار دیسے تو طبری و ابن اثیر سے استناد کرتے ہیں۔ البتہ یزید کی حمایت میں ان روایات سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ لہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ پچھتاوا اُسے قبل سے ہے جیسے کہ کوئی اکثریت جب کسی اقلیت پر مظالم کرتی ہے تو ذمہ دار حکام ان افعال پر اظہار افسوس کر دیتے ہیں بغیر اس کے کہ ظالموں سے کسی قسم کا قانونی مواخذہ کیا جائے۔ سچ پوچھئے تو اس طرح ظلم پر راضی ہونے سے وہ لوگ بھی عقلاً و نقلاً شریکِ ظلم ہوتے ہیں

---

**کتابیات:** قرآن مجید۔ صحاح ستہ و دیگر کتب حدیث۔ تاریخ طبری حصہ اول۔ تاریخ کامل ابن اثیر جلد سوم۔ تنبیہ و اشراف مسعودی۔ نہضۃ الحسین مطبوعہ بغداد۔ تاریخ الحسین مطبوعہ قاہرہ۔ تاریخ الخلفاء سیوطی۔ اکمال فی اسماء الرجال۔ الاستیعاب۔ اسد الغابہ۔ شرح عقاید نسفی۔ سیرۃ النبی جلد اول۔ سیر الصحابہ جلد ششم۔ سر الشہادتین۔ تحفہ اثنا عشریہ۔

# ایک نئی آواز

## (احمد عظیم آبادی)

ضرورت ہے کہ ملک کے نوجوان شعراء کو جن میں ترقی کی اہلیت پائی جاتی ہے سامنے لایا جائے، چنانچہ پچھلی اشاعت میں جناب کوثر چاندپوری کا مضمون شفا گوالیاری پر اور اس مہینے احمد عظیم آبادی کی شاعری پر پروفیسر ارشد کاکوی کا تبصرہ اسی سلسلہ سے متعلق ہے۔

نیاز

---

آج کل اُردو شعر و ادب کی دنیا نقار خانہ سے کم نہیں۔ اپنی اپنی ڈفلی ہے اور اپنا اپنا راگ۔ کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی اور اس ہنگامہ میں اگر کوئی آواز نمایاں ہو سکتی ہے تو نعرہ بازوں کی، چنانچہ چیخ کر بولنے والوں کا بازار بھاؤ سب سے گراں ہے۔ دُنیا بھاؤ پر جاتی ہے۔ جنس پر نہیں۔ اچھے اور برے کا فرق، علم و جہل کی تقسیم، فن دانی اور نا اہلی کی تفریق کون کرے اور کیوں کرے۔

ع جو ہے سو موجِ رنگ کے دھوکے میں آگیا

اس افراتفری اور روا روی میں زیادہ نقصان اُن شعراء کا ہوا یا ہو رہا ہے جو نئے ہیں اور اپنی تمام اہلیتوں اور صلاحیتوں کے باوجود اس "بزمِ ہائے و ہو" میں خود کو اجنبی اور کٹا کٹا سا محسوس کرتے ہیں۔ نئے ہیں، اجنبی ہیں، چیخ نہیں سکتے، چلانا نہیں جانتے ایک کونے میں بیٹھ کر اپنا راگ چھیڑ دیتے ہیں لیکن نقار خانے میں طوطی کی آواز سنے تو کون سنے۔

"سازینہ"۔ ایک ایسے ہی نئے شاعر کا پہلا مجموعۂ کلام ہے۔ احمد عظیم آبادی کی شاعری نئی آواز ہے لیکن اس میں کانوں کے راستے دل میں اُترنے کی صلاحیت ہے۔ نیاز فتحپوری غزل کو "زائیدہ تاثرات" کہتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ جامع تعریف تمام فنونِ لطیفہ کا معیار ہے۔ اگر شاعری میں تاثیر نہیں تو کچھ نہیں اور یہ محض شاعری پر منحصر نہیں۔ آپ کسی کو گالیاں ہی دیجئے۔ اگر آپ کی گالیاں آپ کے معتوب کو جز بز نہ کر دیں۔ وہ مضطرب اور پریشان نہ ہو جائے تو خدارا بتائیے کہ آپ کی گالیوں کا مستحق آپ سے زیادہ اور کون ہو سکتا ہے۔ اثر آفرینی محض گریۂ فراق میں نہیں ہوتی ہر بات میں ہوتی ہے بشرطیکہ بات کہنے کا سلیقہ ہو۔ بڑی سے بڑی بات کو بھونڈے طور سے کہہ دیجئے بے بات کی بات ہو کر رہ جائے گی۔ معمولی سی بات کو سلیقہ سے کہئے بات میں بات پیدا ہو جائے گی۔ شاعری میں اگر قوتِ ابلاغ نہ ہو تو وہ مجذوب کی بڑ ہے۔ کلام میں تاثیر پیدا ہونے کے بہت سارے عناصر ہوتے ہیں اور اُن میں پہلی چیز یہ ہے کہ آپ جو کچھ کہیں وہ دوسروں کی سمجھ میں آجائے۔ "اشاریت" کلام کا حُسن ہے لیکن وہ اس حد تک نہ ہو کہ سوائے شاعر کے کسی کے ذہن میں نہ ہو۔ ترقی پسندوں کی جماعت میں زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی ہے جن کا کلام کسی کے پلّے نہیں پڑتا۔ جو کلام جتنا مبہم ہو وہ اتنا ہی بلند ہے۔

حسن عسکری اُردو کے ذہین نقاد ہیں لیکن اکثر وہ اپنی ذہانت کو "مسخرے پن" کی حد تک بڑھا دیتے ہیں۔ انھوں نے ایک بار بعض نقادوں سے یہ کہکر چٹکی لی تھی کہ انھیں شکایت ہے کہ جدید شاعروں کی نظمیں ان کی سمجھ میں کیوں نہیں آتیں۔ عسکری صاحب کو کون بتائے کہ وہ نظمیں خود ان شاعروں کی سمجھ میں بھی تو نہیں آتیں جن کے "دماغ" سے ان کا ظہور ہوا ہے، پھر اُن غریب

نقادوں نے نہیں سمجھا تو کیا ہوا۔ غالب کے دورِ اول کے کلام کا کم از کم یہ حال تو تھا کہ خود وہ سمجھ لیتے تھے بلا سے کسی اور کے پتے کم پڑتا تھا۔

ہاں تو میں کہنے یہ جا رہا تھا کہ ترقی پسندوں کے یہاں زیادہ تر ایسا مال ہے جو مرعوب کرے تو کر دے متاثر نہیں کر سکتا۔ اگر کسی کے یہاں اپیل کرنے والی چیز ملتی ہے تو حیرت بھی ہوتی ہے اور مسرت بھی۔ احمد عظیم آبادی خود کو ترقی پسند طبقے کا ایک رکن کہتے ہیں اور خود بقول ان کے ترقی پسند ادب کی جانب ان کا رجحان اضطراری نہیں بلکہ غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ وہ ادب کی فنی خوبیوں کو نظر انداز کر کے اور "عوامی ادب" کی تخلیق کر کے "سطحیت" پر آنا گوارا نہیں کرتے۔ وہ خود کو "موضوع زدگی" سے بچاتے رہے ہیں اور مواد کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی فنکارانہ پیش کش کو بھی اتنا ہی اہم سمجھتے ہیں۔ احمد عظیم آبادی کے یہ خیالات بجائے خود لائقِ ستائش ہیں اور اگر آج اُن کے کلام میں زیادہ گہرائی اور گیرائی نہ بھی ہو تو اس بات کا سو فی صدی امکان ہے کہ اپنے ان خیالات کے پیشِ نظر وہ جو کچھ کہتے رہیں گے وہ بلند سے بلند تر اور خوب سے خوب تر ہوگا۔ ویسے ان کا موجودہ سرمایۂ کلام بھی اُن کے نظریات کا روشن پرتو ہے۔ پہلی چیز تو یہ ہے کہ اُن کا کلام ابہام، پیچیدگی اور بڑھی ہوئی اشاریت سے پاک ہے اور وہ ہماری سمجھ میں آجاتا ہے اور دوسری چیز یہ ہے کہ انھوں نے شاعری کبھی بھی نہیں کی لیکن جو کچھ کہا ہے وہ شعر ہے اور شاعر ہی کی زبان میں ہے اور جس شاعر نے ابتدا کے یہ دونوں مرحلے طے کر لئے ہوں اس کے لئے آگے کی راہ چنداں مشکل نہیں۔ وہ نہ تو اس امر کو بھولے گا کہ وہ جو کچھ کہنے جا رہا ہے وہ دوسروں کے لئے ہے اور نہ وہ اس حقیقت سے غافل ہوگا کہ وہ خطیب، صحافی، صوفی، یا فلسفی نہیں بلکہ شاعر ہے۔

مخدوم کا ایک مصرع ہے کہ:۔ وقت کی پائل سے ہم آواز ہے سازِ حیات

شکر ہے کہ احمد عظیم آبادی نے محض "وقت، آواز، اور حیات" ہی کو نہیں اپنایا بلکہ "پائل اور ساز" سے بھی اپنا رشتہ برقرار رکھا۔ "سازینہ" احمد عظیم آبادی کی شاعرانہ صلاحیتوں کا بھی اُسی قدر آئینہ دار ہے جس قدر ان کی بیدارئ قلب و نظر کا۔

اس مجموعہ میں ۱۳۳ نظمیں، اٹھارہ غزلیں اور اٹھائیس رباعیاں ہیں لیکن یہ مختصر سا سرمایہ احمد عظیم آبادی کے فکر و فن کو سمجھنے کے لئے کافی ہے۔

مجھے رباعیوں اور غزلوں کا حصّہ زیادہ باندار معلوم ہوا رباعیوں میں فکر کا بھی اتنا ہی زور ہے جتنا احساس کا ہے

کانٹا بھی گلاب بن جاتا ہے — آنسو بھی کبھی شراب بن جاتا ہے
خورشید سے روبرو ملا کر آنکھیں — آئینہ بھی آفتاب بن جاتا ہے

کٹیا پہ جو پڑتا ہے محل کا سایہ — ہوتا ہے گراں کتنا یہ ہلکا سایہ
افلاس ہے یوں سایۂ زر میں جیسے — بیمار کے سر پہ ہو اجل کا سایہ

یا ظلمتِ تکذیب مٹا دے کوئی — یا شمعِ صداقت ہی بجھا دے کوئی
یا شام کی ناگن کا کلیجہ چیرے — یا صبح کو زہراب پلا دے کوئی

نادار کو مزدور کہا کرتے ہو — افلاس کو دستور کہا کرتے ہو
ہم فاقہ و دولت کو بتاتے ہیں ہو — تم خون کو سیندور کہا کرتے ہو

مذکورۂ بالا رباعیاں احمد عظیم آبادی کے فکر اور طرزِ فکر دونوں کی مکمل نمایندگی کرتی ہیں۔ احساس میں توانائی ہے، فکر میں صداقت ہے، اور بیان میں فن کارچاؤ ہے۔ رباعی مشکل ترین صنفِ سخن ہے۔ اس میں قاری کے دماغ پر ایک اچانک اور خوشگوار ضرب پڑنی چاہئے۔ رباعی کا آخری مصرعہ خاص طور پر شاعر کا امتحان ہوتا ہے۔ اس آخری مصرع کو اسی قدر چونکانے والا، مصرع ہونا چاہئے جتنا منٹو کے افسانوں کا آخری جملہ ہوا کرتا ہے اس میں "دردِ تہہ جام" کی تلخی ہونی چاہئے، اور

احمد عظیم آبادی کی رباعیوں میں یہ کیف موجود ہے۔

غزلوں میں بھی شاعر کا انداز وہی ہے جو غزلیہ شاعر کا ہونا چاہئے۔ احمد عظیم آبادی فکر و فلسفہ کی طرف مائل نظر آتے ہیں، لیکن اپنی غزل کو غزل ہی رہنے دیتے ہیں ؎

اشک تھم جاتے ہیں جب سوز سوا ہوتا ہے — اوس اڑ جاتی ہے کچھ دھوپ نکل آنے سے
مژدہ باد اے لبِ منصور کہ اس دور میں بھی — بات بنتی ہے لبِ دار تک آجانے سے
اپنی ہی لذتِ لغزش سے گلہ ہے ورنہ — کون بہکا ہے کسی غیر کے بہکانے سے
جانے کیوں حلقۂ آہن سے بہلتا ہے جنوں — جانے کیا ربط ہے زنجیر کو دیوانے سے
اپنی وحشت کی قسم تیری فراست کی قسم — اور بڑھتا ہے جنوں عقل کے سمجھانے سے

یہ ایک غزل کے اشعار ہیں۔ ان سے اندازہ کیجئے کہ شاعر نے کیا کہا ہے اور کس طرح کہا ہے۔ اس دور کے بڑے سے بڑے ترقی پسند شاعر کی کوئی غزل لے لیجے احمد عظیم آبادی کی غزل مواد اور ہیئت دونوں اعتبار سے برتر نہیں تو فروتر بھی نہ ہوگی۔ ان اشعار کو دیکھئے۔ ان میں فکر اور احساس کی کتنی دلکش مثالیں ہیں ؎

مجھے ڈبو گئی احمد رفاقتِ ساحل — قریبِ موج کناروں نے ساتھ چھوڑ دیا
کبھی ہم یوں بھی کھاتے ہیں فریبِ کشتِ آزادی — کہ شاخِ حجر پہ خوشہ ہائے گندم دیکھ لیتے ہیں
چاک دامانی مری ہوتی گئی ہے دل عزیز — میرا اندازِ جنوں رسمِ جہاں ہوتا گیا
نگاہِ نکتہ چیں نے آئینہ جس دن سے دیکھا ہے — متاعِ نقد کی بے مایگی کم ہوتی جاتی ہے
نظر عیبوں پہ میرے رکھنے والو — کوئی آئینہ رکھ لو بالمقابل

غرض کہ احمد عظیم آبادی کے یہاں خالی خولی سیٹھے پھیکے جذبات نہیں جن کو ردیف و قوافی کی پابندیوں میں محبوس کر دیا گیا ہو بلکہ دل اور دماغ سے نکلے ہوئے وہ احساسات و خیالات ہیں جن کو فنکارانہ آرائش و زیبائش سے دلہن کی طرح سنوارا گیا ہے۔

احمد عظیم آبادی کی نظمیں بتاتی ہیں کہ انھیں ذرا اور محتاط ہونا چاہئے ان کی نظمیں شیطان کی آنت کی طرح طویل نہیں اور بڑی حد تک تکرارِ خیال اور تکرارِ بیان کے عیب سے پاک ہیں لیکن اُن میں جامعیت کا فقدان نظر آتا ہے نظم کے وہ تین نقطے جو ابتدا، ارتقا، اور انتہا کے نام سے موسوم ہیں ہر نظم کے لئے ضروری ہیں۔ نظم کو آہستہ آہستہ بڑھنا چاہئے اور آخری حصہ کو سلیقے سے سمیٹ کر اس طرح قلم رکھ دینا چاہئے کہ اس کے بعد اضافے کی نہ ضرورت ہو نہ گنجایش۔ ان کی نظمیں صاف ستھری تو ہوتی ہیں لیکن مذکورۂ بالا تین نقطوں کا نمایاں وجود مفقود ہے لیکن اس کے باوجود ان کی تمام نظموں میں بقول نیاز فتحپوری خیال کی تازگی و ندرت موجود ہے خواہ وہ پابند نظمیں ہوں یا معرّا۔

مجھے یہاں ایک بات اور بھی کہنی ہے۔ احمد عظیم آبادی کے یہاں معقولیت کا منہ چڑانے والی جدّت نہ ہونے اور فن کی بے راہ روی کے نہ پائے جانے کے باوجود کہیں کہیں بیان کا کچّا پن موجود ہے جسے وہ اگر چاہتے تو خود دور کر سکتے تھے۔ انھوں نے نہیں نہیں الفاظ کا صحیح استعمال نہیں کیا ہے لیکن ان کی نوعیت ایسی ہے کہ ہم اسے شاعر کی "لاپروائی" سے تعبیر کر سکتے ہیں "ہٹ دھرمی" سے نہیں — جیسے جیسے وقت گزرتا جائیگا احمد عظیم آبادی کے کلام میں فنی خوبیاں بڑھتی جائینگی اسلئے کہ وہ فن کے پیچھے دوڑ رہے ہیں فن سے آگے نہیں — اب چلتے چلتے احمد عظیم آبادی کے دو چار شعر سن لیجئے اور مجھے اجازت دیجئے ؎

شبِ تنہائی میں جب بھی تمہاری یاد آتی ہے — تو ہم حسرت سے سمتِ بزمِ انجم دیکھ لیتے ہیں
آنسوؤں کی التجا صرفِ تبسم ہو گئی — آپ کی تصویر کے سینے میں شاید دل نہیں
کہیں دل میں کچھ نہ جائے کہیں زخم دکھ نہ جائے — کوئی خار کہہ رہا ہے کسی پھول کی کہانی
عالمِ انتظار میں احمد — اب کسی کا بھی انتظار نہیں

• احمد عظیم آبادی

# غالب کی مثنوی نگاری

## (ایک استفسار کے جواب میں)

(اڈیٹر)

جب کسی شاعر کا کلام ہمارے سامنے ہوتا ہے تو ہم اس کی قوتِ شاعری کا اندازہ یا اُس کا صحیح میلانِ طبع جن اصنافِ سخن کو دیکھ کر معلوم کرتے ہیں وہ غزل، قصیدہ اور مثنوی ہیں (قطعہ اور رباعی کا ذکر میں نے اس لئے نہیں کیا کہ محض قطعات و رباعیات کے لحاظ سے شہرت حاصل کرنے والے کم ہیں اور ایسے تو بہت ہی کم ہیں جن کی عمر کا ماحصل صرف یہی ہو) اور انھیں کا ذخیرہ اُردو فارسی میں کثرت سے موجود ہے۔

میں کسی طرح ماننے کے لئے طیار نہیں کہ ایک شاعر ان تینوں اصناف سخن میں یکساں قدرت رکھ سکتا ہے، کیونکہ بلحاظ شعر ہونے کے جس طرح یہ تینوں ایک ہی چیز نظر آتی ہیں، اسی طرح اپنے داعیات کے لحاظ سے ایک دوسرے کے منافی بھی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مقصود علٰحدہ ہے اور مقصود کی علٰحدگی حقیقتاً خیال کی علٰحدگی، زبان کی علٰحدگی ہے۔

قصیدہ و غزل کے فرق کو پیش نظر رکھ کر جب آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ ایک قصیدہ گو فیلسوف ہو سکتا ہے، خلاق معانی ہو سکتا ہے، ماہر لسانیات ہو سکتا ہے اور اگر اس کے دماغ کو مادی دُنیا کے مطالعہ کا موقع ملے تو ایک کامیاب تاجر، ہوشیار ماہرِ سیاست، موجد و مخترع بھی ہو سکتا ہے، لیکن اس سے ہمدردی کو توقع رکھنا اس کے اندر جذبۂ ایثار و فدویت کی جستجو کرنا یا اس کا درستی اخلاق کی طرف مایل ہونا اور دُنیا میں اپنے آپ کو رحمت و برکت کی صورت سے پیش کرنا خلاف عقل ہے۔ اسی طرح ایک اچھا غزل گو محبت میں قربانیاں کر سکتا ہے۔ ایک مفید متمدن انسان بن سکتا ہے۔ روحانیت میں ترقی کر کے وہ ایثار کرنے والا مصلح اور اپنے اوپر تکلیف اُٹھا کر دوسروں کے لئے امن و سکون کی راہیں نکالنے والا مردِ صالح بن سکتا ہے، لیکن اس سے یہ توقع کرنا کہ وہ مادی ترقی کی راہیں سوچے، سیاسیات میں ترقی کرے اور علوم و فنون کی اعانت کرے، بالکل عبث ہے۔

پھر جب ان دونوں کی راہیں اس قدر علٰحدہ علٰحدہ ہیں تو کیونکر ممکن ہے کہ ایک کامیاب قصیدہ گو، کامیاب غزل گو اور اچھا غزل کہنے والا اچھا قصیدہ خوان ہو سکتا ہے۔ خاقانی کا سارا کلام پڑھ جائیے۔ انوری کا سارا کلیات ختم کر جائیے، لیکن سعدی کی ان دو شعروں میں کسی ایک مصرعہ کا بھی جواب آپ کو نہ ملے گا:-

سرو سیمیا بصحرا میدوی — نیک بدعہدی کہ بے ما میروی
دیدۂ سعدی و دل ہمراہ تست — تا نہ پنداری کہ تنہا می میروی

خاقانی، غمِ عشق کا ذکر بھی کرتا ہے تو ان الفاظ میں

غم تخم خرمی ست کہ در یکدل افگنم — درویست جنس من کہ بیک دن درآورم

کہ اگر حقیقتاً کسی پر کوئی کیف محبت طاری ہو تو بھی اس شعر کو سُن کر فوراً دور ہو جائے، الغرض قصیدہ یا غزل کے معیار بالکل جدا جدا ہیں اور مجھے حیرت ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو اچھی غزل کہہ سکتے ہیں، کیونکہ قصیدہ گوئی کی جرأت کرتے ہیں یا قصیدہ میں کامیاب ہونے والے غزل کی طرف کیوں مایل ہوتے ہیں۔

جس طرح قصیدہ و غزل کے لئے الگ الگ رنگِ طبیعت درکار ہے اسی طرح مثنوی کے لئے بھی خاص دماغ چاہئے۔ مثنوی چونکہ بالکل مسلسل نظم ہوتی ہے اور اس میں واقعات سلسلہ کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں اس لئے اس میں وہی شخص کامیاب ہو سکتا ہے جو نہ صرف عام مطالعۂ جزئیات پر قادر ہے بلکہ بغیر کسی غیر ضروری رنگ آمیزی کے ان کو ظاہر کرنے کی بھی قدرت رکھتا ہے، کیونکہ اگر اس میں مبالغہ وغیرہ سے کام لیا گیا تو واقعات کی اصلی ہیئت خراب ہو جائے گی اور مثنوی کا حسن غارت۔ اس کے لئے ایک ایسے نقاد و مصور کی ضرورت ہے جو مختلف رنگوں کے امتزاج سے واقف ہونے کے بعد اُن کو متمایز بھی کر سکتا ہے اور اس امتزاج و تفریق کے اظہار و بیان پر بھی قادر ہے۔ اسی لئے مثنوی کی زبان کا سادہ اور اس کی تشبیہات کا سریع الانتقال الی الذہن ہونا بالکل ضروری ہے اس میں مغلق و دشوار الفاظ، پیچیدہ ترکیبوں کا پایا جانا بالکل ایسا ہی تکلیف دہ ہوتا ہے جیسے گرمی کی خنک چاندنی رات میں چاند کے اوپر بادل کا چھا جانا۔

اس مختصر بیان سے غالباً یہ امر واضح ہو گیا ہوگا کہ غزل، قصیدہ، مثنوی کی شاعری میں کیا فرق ہے اور ان تینوں کے لئے علٰحدہ علٰحدہ کن خصوصیات کا وجود ضروری ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ شبہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ بعض ایسے شاعر بھی ہوئے ہیں جنھوں نے قصیدہ و غزل دونوں میں شہرت حاصل کی اس لئے اگر ان تینوں کے لئے اس قدر متبائن طبائع درکار ہیں تو پھر اس جمع اضداد کے کیا معنی۔ یہ شبہ ایک حد تک بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقتاً نادرست ہے، کیونکہ اگر ایسے شعراء کے کلام کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ وضع تو ہوئے تھے صرف ایک ہی صنف سخن کے لئے لیکن کوئی ایسی خصوصیت جو عمومی طور پر سامع کے ذہن و خیال کو متوجہ کر سکتی ہے ان میں پائی جاتی تھی اور اس کے اشتراک نے ان کے تمام اصناف سخن کو فی الجملہ دلچسپ بنا دیا۔ علاوہ اس کے بعض ایسے شاعر بھی ہوتے ہیں جو قدرت کی طرف سے کسی صنف سخن کے لئے مخصوص دماغ لے کر نہیں آتے اور سب میں دخل دے سکتے ہیں۔ پھر چونکہ ان کا ذہن بہت رسا اور محل شناس ہوتا ہے اس لئے وہ ہر موقع کی خصوصیات کا لحاظ کر کے اپنے لئے کچھ نہ کچھ امتیاز پیدا ہی کر لیتے ہیں، یا پھر ان میں کوئی ایسی خاص بات ہوتی ہے، جس کا اظہار ہر صنفِ سخن میں ایک کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ ایسے شاعروں کے تسمیہ کے لئے انگریزی کا ایک لفظ (FACTOTUM) بہت موزوں ہے (جس کا ترجمہ فورٹس نے ہر گُنا، ہر بابی یا ہر کارہ کیا ہے)

اس کی مزید وضاحت کے لئے یوں سمجھ لیجئے کہ موسیقی داں طبقہ میں ایک جماعت دھرپدیوں کی کہلاتی ہے جو صرف اُصولی طور پر ایک خاص گانے کی مشق کرتے ہیں اور اس میں ان کی زندگی صرف ہو جاتی ہے، بعض صرف خیال گاتے ہیں۔ بعض ٹھمری اچھی طرح ادا کرتے ہیں لیکن بعض ایسے ہوتے ہیں جو دھرپد، خیال اور ٹھمری تینوں میں دخل رکھتے ہیں اور ان کی قدرتی خوش گلوئی کا اثر ہمیں اس قدر مسحور کر لیتا ہے کہ ہم سمجھنا ہی نہیں چاہتے کہ یہ شخص حقیقتاً ماہر کس چیز کا ہے۔ بالکل یہی حال بعض شاعروں کا ہے کہ اُن کی رنگیں بیانی، اسلوبِ ادا، یا کوئی ایسی ہی اور خصوصیت ہم کو اس درجہ متاثر کر لیتی ہے کہ ہم اُسے ہر گُنا سمجھنے لگتے ہیں، یا یہ کہ اس پر غور ہی نہیں کرتے مثلاً سعدی اپنی غزل گوئی کے لحاظ سے یا خاقانی اور انوری قصیدہ گوئی کی حیثیت سے بالکل ایک ایسے دھرپدیے کی حیثیت رکھتے ہیں جس میں کوئی اور خصوصیت ایسی نہیں ہے جو ان کو موسیقی کے کسی اور صنف میں کامیاب بنا سکے، برخلاف اس کے امیر خسرو، عرفی، اور غالب اس گویے کی طرح ہیں جس کی خوش گلوئی اُسے ہر رنگ میں کامیاب کر کے دکھا دیتی ہے۔ حالانکہ وہ ماہر کسی کا نہیں ہے یا صرف ایک چیز کا ہے۔

آپ نے عرفی کے کلام کا مطالعہ کیا ہوگا اور اس کے قصاید کو دیکھ کر یہ حکم لگایا ہوگا کہ یہ قصاید ہی کے لئے وضع ہوا تھا، حالانکہ حقیقت یہ نہ تھی میرے نزدیک وہ صرف رنگین غزل گوئی کے لئے پیدا ہوا تھا۔ (صحیح تغزل سعدی کا اس کے یہاں بھی نہیں) لیکن چونکہ زبان کی رنگینی خیال کی لطافت، اسلوب بیان کی ملاحت ایک ایسی چیز ہے جو اپنا اثر پیدا کئے بغیر نہیں رہتی اس لئے ایک شخص اُس کے قصاید میں ان خصوصیات کو دیکھ کر یہی سمجھنے لگتا ہے کہ وہ قصیدہ گوئی کے لئے پیدا ہوا تھا۔ یہاں ایک شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر عرفی صرف غزل گو شاعر تھا تو اس کا دیوان کیوں پھیکا ہے لیکن اس کا سبب صرف یہ تھا کہ زمانہ کی ضرورت نے اس کو مجبور کیا تھا کہ وہ قصاید ہی کی طرف توجہ کرے

اور اپنے کمال کی قوت اسی صنف میں ظاہر کرے، چنانچہ وہ اس میں کامیاب ہوا اور تمام وہ رنگینیاں، تمام وہ حلاوتیں، تمام وہ لوچ جو غزل ہی کے لئے مخصوص ہیں اس کے قصاید میں پیدا ہوگئے۔ پھر یہ آپ کو اختیار ہے کہ اس کی ان نظموں کو آپ قصاید کہئے یا کچھ اور لیکن میں تو اس کے قصاید کو ہمیشہ غزل سمجھ کر لطف اٹھاتا ہوں۔

عرفی کے وہ قصاید جن میں سے قصیدہ کا تمام شوکت و دبدبہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، صرف چند ہیں لیکن وہ اپنی فطری غزل گوئی سے یہاں بھی مجبور ہوگیا۔ انھیں چند میں سے اس کا ایک قصیدہ نعتیہ میں ہے جو اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

سپیدہ دم چو زدم آستیں بہ شمع شعور — شنیدم آیۂ استفتحو از عالم نور

اور یقیناً قصیدہ کا خالص رنگ رکھتا ہے، لیکن دوسرے ہی شعر سے فوراً یہ رنگ اس طرح تبدیل ہوجاتا ہے:-

بدل ز شاہد بزم ازل ندا آمد، — کہ اے تمام وفا از رضائے مابس دور
زہے اطاعت حسنِ ادب تہے طاعت — کہ با اجازت مائی ز وصل ما مہجور،
زیادہ زیں نہ علالست دوری از برما — اگر بحوصلہ تازی در آبہ بزم حضور
طلب بیار دسترس از متاع منع کلیم، — بساط عذر میارا کہ نیستی معذور
اگر بچشمۂ مقصود دست عشوۂ ما، — شکست ساغر امید او بسنگ فتور،
زکوتہی دعطا بود عشق مید اند، — کہ بر کرشمۂ مانگ بود خلعت طور،

اسی طرح کا ایک دوسرا نعتیہ قصیدہ ہے جو اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

اقبال کرم میگزد ارباب ہم را، — ہمت نخورد نیشتر لاولعم را،

کیسا پرشوکت شعر ہے، لیکن دوسرا شعر ملاحظہ ہو:-

از رغبت دنیا الم آشوب نگردم — زیں باد پریشاں نکنم زلف الم را

زلف کا خیال آ ہی گیا۔ اس سے زیادہ لطف وہاں پیدا ہوتا ہے جب اسی قصیدہ میں آگے چل کر وہ حدوث و قدم ایسے خشک الفاظ کا استعمال اس طرح کرتا ہے:-

تقدیر بیک ناقہ نشاید دو محمل، — سلمائے حدوث تو و لیلائے قدم را

یہاں بھی اس کا کام بغیر سلمیٰ اور لیلیٰ کے ذکر کے نہ چل سکا۔

یہ حال ان قصاید کا ہے جہاں وہ حدود غزل گوئی سے بہت بچ کر گیا ہے، لیکن جو قصاید اس نے پوری تغزل کی کیفیت پیدا کر کے کہے ہیں وہاں تو ان جواہر پاروں کا انبار نظر آتا ہے۔ آپ نے اس کا وہ مشہور قصیدہ دیکھا ہوگا جس کا پہلا شعر یہ ہے:-

جہاں بگردم و در دا بہیچ شہر و دیار — نیافتم کہ فروشند بخت در بازار

اور اس میں آپ نے ان قسموں سے بھی لطف اٹھایا ہوگا جو عرفی نے کھائی ہیں، پھر آپ ہی انصاف کیجئے کہ کیا غزل کے لئے اس سے زیادہ کسی اور کیفیت کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے وہ خدا کی قسم کھاتا ہے لیکن اس انداز سے:

بداں خدائے کہ در شہر بند امکاں نیست — متاعِ معرفتش نیم ذرہ در بازار

اس کے بعد وہ اور چند قسمیں کھا کر آخر کار ان قسموں پر آجاتا ہے:

بہ عشوۂ کہ زلیخا برید از و کفِ دست — بہ فتنۂ کہ مسیحا گزید از و سر دار
بہ برقعِ مہ کنعاں کہ بود حسن آباد — بہ حجلہ گاہِ زلیخا کہ بود یوسف زار
بہ آں متاع کہ گوہر فروش کنعانی — بمصر برد و لبالب زحسن شد بازار

بہ آں دروغ کہ فرہاد از دو شہادت یافت — بہ آں تراوشِ کہ منصور را کشید بدار
بہ ناقۂ کہ بہ لیلیٰ خیال مجنوں بُرد — بہ آں کرشمہ کہ لیلیٰ ہر آں نمود نثار
بہ بیشۂ کہ بہ اطراف صورتِ شیریں — ہمہ کرشمہ تراشید و ریخت بر کہسار
بہ نیم قطرہ شرابے کہ باز می ماند — پس از پیالہ کشیدن بہ ساغر از لبِ یار

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ اشعار غزل کے نہیں ہیں۔ دوسرے قصیدوں کے اور چند اشعار ملاحظہ فرمایئے:

دمیکہ لشکرِ غم صف کشد بخونخواری — دلم بنالہ دہد منصبِ علمداری
خراب نرگسِ مستانۂ تو ام کہ نہد — ہزار شیوۂ مستی بہ طبعِ ہوشیاری
دراں دیار بہ سودا رود دلم کہ دہند — جمالِ یار بہ عمرِ ابد بہ بسیاری

---

از در دوست چہ گویم بچہ عنواں رفتم — ہمہ شوق آمدہ بودم ہمہ حرماں رفتم
دل و دیں و خرد و ہوش و زباں بازم دہ — تا بگویم زر در دوست بہ ساماں رفتم
منم آں غنچۂ پژمردہ کہ از بادِ خزاں — خندہ بر لب گرہ و سر بہ گریباں رفتم

---

بیا کہ با دلم آں می کند پریشانی — کہ غمزۂ تو نکرد است با مسلمانی
ز دیدہ رفتی و مردم ہماں نفس فریاد — کہ بے تو مردم دانگہ چنیں بآسانی
کسے کہ تشنہ لب ناز تست میداند — کہ موجِ آبِ حیات ست چین پیشانی
دہشت غمزۂ اسلام دشمنت کہ دو روز — محبتِ تو کنم جمع با مسلمانی
متاعِ حسن تو سرمایۂ تہیدستی — خیالِ زلف تو مجموعۂ پریشانی
لبِ تو جرعہ دہِ بادۂ دل آشوبی — غمِ تو شانۂ کشِ طرۂ تن آسانی
گلِ کرشمہ بخندد چو چشم باز کنی — بہارِ عشوہ بریزد چو رخ بپوشانی

---

باز گلبانگ پریشاں می زنم — آتشے در عندلیباں می زنم
مجلۂ گل بہرِ من بستند و من — سر بدیوارِ گلستاں می زنم

میرے نزدیک یہ اشعار اور اسی قسم کے سیکڑوں شعر جن سے "قصایدِ عرفی" بھرا پڑا ہے بالکل رنگین غزل گوئی کے تحت آتے ہیں۔

میں سلسلۂ کلام میں خدا جانے کہاں سے کہاں پہونچ گیا، بہرحال مدعا یہ ہے کہ بعض شاعر اپنے کلام میں بعض ایسی خصوصیات رکھتے ہیں کہ ان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ ان کا صحیح رنگِ طبیعت کیا ہے، مشکل ہو جاتا ہے اور میری رائے میں غالب بھی انھیں میں سے ایک ہے۔

غالب کے فارسی کلام کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جزو اعظم اس کے کلام کا بھی یہی رنگین بیانی ہے اور یہی اس کی کامیابی کا راز ہے ورنہ حقیقتاً وہ غزل گو تھا نہ کہ قصیدہ گو، مثنوی تو خیر چیز ہی اور ہے۔ قصاید میں اس نے بالکل عرفی کی تقلید کی اور اتنی مکمل تقلید کہ مشکل سے دونوں میں امتیاز پیدا کر سکتے ہیں۔ چنانچہ وہ خود بھی اس کو محسوس کر کے کہتا ہے:

کیفیتِ عرفی طلب از طینتِ غالب — جامِ دگراں بادۂ شیراز ندارد

غزل میں اس نے نظیری اور بے دل کے رنگ کو اعتدال کے ساتھ ملا کر پیش کیا اور اس حسن کے ساتھ کہ اس سے زیادہ ممکن نہ تھا بیدل سے فایدہ اٹھانے کا اعلان اس نے اپنے اردو دیوان میں کیا ہے اور نظیری کی پیروی کو یوں ظاہر کرتا ہے:

ز فیضِ نطق خویشم با نظیری ہمزباں غالب — چراغے را کہ دودے ہست در سر زود در گیرد

مدعا یہ کہ جو شمع نظیری کی ذات سے روشن تھی اسے اب غالب نے روشن کیا ہے۔

اب رہا مثنوی کا مسئلہ، سو غالب مثنوی کہنے کے لئے یقیناً وضع نہ ہوا تھا اور نہ صحیح معنی میں اس نے کوئی مثنوی کہی، لیکن چونکہ بادۂ شیراز کی اس کے ہاں کمی نہ تھی اس لئے مثنوی کے نام سے بھی اس نے جو کچھ کہا وہ رنگ و کیفیت سے خالی نہ رہا۔

کلیات غالب میں گیارہ مثنویاں نظر آتی ہیں، جن میں دس تو ایسی ہیں جو بہت مختصر ہیں اور جن کا موضوع مدح، تقریظ اور تہنیت وغیرہ ہے جنھیں مثنوی سے کوئی علاقہ نہیں۔ گیارھویں مثنوی جس کا عنوان ابر گہربار ہے بے شک طویل بھی ہے اور موضوع و ترتیب کے لحاظ سے بھی مثنوی کے تحت آتی ہے، اس میں حمد، نعت، منقبت، مناجات، حکایت، ساقی نامہ، مغنی نامہ سبھی کچھ ہے اور غالب کی طرف سے اگر کوئی کامیاب نمونہ مثنوی کا پیش کیا جا سکتا ہے تو یہی ہے۔

حمد و نعت یا مناجات کے لئے جس عجز و فتادگی کی ضرورت ہے وہ بیشک اس کے کلام میں پیدا نہیں ہوئی کیونکہ یہ اس کا رنگ نہ تھا، لیکن جہاں تک جذبات کی بلندی خیال کی پاکیزگی زبان کی حلاوت کا تعلق ہے وہ ان میں بھی پائی جاتی ہے۔ مگر اس مثنوی کا بہترین حصہ وہ ہے جہاں محشر کا منظر پیش کر کے خدا کے سامنے اپنی شکایات کا دفتر کھولتا ہے۔

ایک شاعر کے کلام کا بہترین حصہ وہ ہوتا ہے جس میں وہ بے اختیار ہو کر اپنے آپ کو ظاہر کرنے لگتا ہے اور مثنوی کے اس حصہ میں غالب نے اپنے آپ کو اس قدر تکمیل کے ساتھ ظاہر کر دیا ہے کہ اگر کوئی چاہے تو اس سے غالب کی زندگی کے تمام جذبات کا مطالعہ بیک وقت کر سکتا ہے۔ محشر میں نیکوں اور بدوں کے اجتماع کے ساتھ اپنے وجود کا ذکر کرتا ہے!

بروزے کہ مردم شود انجمن — شود تازہ پیوند جانہا بہ تن
روان را بہ نیکی نوا زندگاں — بسرمایۂ خویش نازندگاں،
گہرہائے شہوار پیش آورند — فروماندہ کردار پیش آورند
زنورے کہ ریزند خرمن کنند — جہاں را بخود چشم روشن کنند
بہ ہنگامہ ہا ایں جگرگوشگاں — درآیند مشتے جگر توشگاں
زحسرت بہ دل بردہ زنداں فرد — زخجلت سر اندر گریباں فرد
دراں حلقہ من ہاشم و سوختہ، — زغمہائے ایام گنجینہ،،
در آب و در آتش بسر بردۂ — زدشواریِ زیستن مردۂ،

اس کے بعد اور بہت سے شعر لکھ کر کہتا ہے:

حساب مے و دامش و رنگ و بوئے — زجمشید و بہرام و پرویز جوئے،
کہ از بادہ تا چہرہ افروختند — دلِ دشمن و چشم بد سوختند
نہ از من کہ از تاب مے گاہ گاہ — بدریوزہ رخ کردہ ہاشم سیاہ

یعنی کہاں تک ضبط کروں دل خون ہو گیا اور پھر یوں بھی جب تو بغیر کہے سب کچھ جانتا ہے تو نہ کہنے سے کیا فائدہ۔ تجھے معلوم ہے کہ میں نہ کافر ہوں نہ گبر و ترسا نہ میں نے کسی کا خون کیا نہ راہزنی کی۔ البتہ اگر کوئی قصور ہوا ہے تو صرف یہ کہ شراب پی ہے، سو اس کا مواخذہ اگر کرنا ہے تو جمشید و بہرام وغیرہ سے ہونا چاہئے جن کی عمر ہی اس کی لطف میں بسر ہو گئی نہ کہ میں کبھی مجبور ہو کر پی بھی تو گدائی کر کے اور اس شان کے ساتھ کہ:

نہ بستاں سرائے نہ میخانۂ — نہ دستاں سرائے نہ جانانۂ
نہ رقصِ پری پیکراں ہر بساط — نہ غوغائے رامشگراں در رباط

اس کے بعد وہ اس خیال کو ظاہر کرتا ہے کہ خدا جانے کتنی بہاریں، کتنی برساتیں اور کتنی چاندنی راتیں، بے سر و سامانی اور بادہ نوشی کی

کی حسرتوں میں گزر گئیں، اگر کوئی سامان مہیا ہوا بھی تو "رقص بسمل" کی طرح ناپایدار، نہ دنیا میں مجھے کوئی ایسا قدردان بادشاہ ملا جو مجھے مالا مال کر دیتا نہ کوئی ایسا معشوق ملا جو اسباب لطف پیدا کر دیتا۔ غالب کے الفاظ یہ ہیں:-

بسا روزگاراں بدلدادگی، بسا نوبہاراں بہ بے بادگی
بسا روز باراں و شہہائے ماہ کہ بودست بے مے بہ چشمم سیاہ
اقحہا پر از ابر بہمن مہی، سفالینہ جام من از مے تہی
بہارانِ من در غمِ برگ و ساز درِ خانہ از بے نوائی فراز
جہاں از گل و لالہ پُر بوئے و رنگ من و حجرہ و دامنے زیر سنگ
دمِ عیش جز رقص بسمل نہ بود بہ اندازۂ خواہشِ دل نہ بود،
اگر تافتم رشتہ گوہر شکست وگر یافتم بادہ ساغر شکست
بہ گیتی درم بے نوا داشتی دلم را اسیرِ ہوا داشتی
نہ بخشندہ شاہے کہ بارم دہد بہ ہر بار زہرِ بلا بارم دہد
نہ نازک نگارے کہ نازش کشم بہ ہر بوسہ زلف و رازش کشم

اس کے بعد وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ اگر میں فردوس گیا تو بھی وہاں کیا خاک لطف آئے گا۔ اگر وہاں صبوحی پی بھی تو جام بلور زہرۂ صبح اور ابر کا جھوم جھوم کر آنا کہاں؟ حور ملی بھی تو اس سے کیا لطف۔ معشوق کے ملنے کا لطف یہ ہے کہ پہلے اس سے فراق ہو، ہم بلائیں وہ گریز کرے، قسمیں کھائے اور وعدہ پورا نہ کرے اس کے علاوہ فردوس میں نظر بازی کا بھی کوئی لطف نہیں اور نہ وہاں دیوار میں کوئی روزن کہ اس سے جھانک تانک کیجائے وغیرہ وغیرہ غالب اس خیال کو جس تاثر و کیفیت کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ اس کا حسن اسی کے الفاظ میں دیکھنا چاہئے:-

چو آں نامرادی بیاد آیدم بفردوس ہم دل نیا سایدم
دلے را کہ کمتر شکیبد بباغ در آتش چہ سوزی بہ سوزندہ داغ
صبوحی خورم در شرابِ طہور کجا زہرۂ صبح و جامِ بلور
دمِ شیر دیہائے مستانہ کو بہ ہنگامہ غوغائے مستانہ کو
سیہ مستی ابر و باراں کجا خزاں چوں نہ باشد بہاراں کجا
اگر حور، در دل خیالش کہ چہ غمِ ہجر و ذوقِ وصالش کہ چہ
چہ منت نہد ناشناسا نگار چہ لذت دہد وصل بے انتظار
گریزد دمِ بوسہ اینش کجا فریبد بہ سوگند و اینش کجا،
برو حکم و نبود لبش تلخ گوئے دہد کام و نبود دلش کام جوئے
نظربازی و ذوقِ دیدار کو بفردوس روزن بدیوار کو
نہ چشم آرزومند و لالہ نہ دل تشنۂ ماہ پرکالہ

اس کے بعد کہتا ہے کہ پھر جب میری حسرتوں اور ناکامیوں کا یہ عالم ہوگا تو

بفرمائے کایں دادری چوں بود کہ از جرم من حسرت افزوں بود

مثنوی کے اس قصہ میں گویا غالب نے اپنے اس شعر کی تفسیر بیان کی ہے!

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

یا یوں کہئے کہ مثنوی کے اس حصہ کا خلاصہ اس شعر میں بیان کیا ہے۔ قصیدہ ہو یا غزل، غالب بادہ نوشی اور اس کے متعلقات کے بیان میں خاص ملکہ رکھتے تھے اور اسی لئے مثنوی میں جب یہ قصہ آگیا تو انھوں نے کلیجہ نکال کر رکھ دیا، ورنہ یوں مثنوی کی بیانیہ شاعری کے لئے وہ وضع نہ ہوئے تھے۔

گاہے گاہے باز خواں ——!"

# ایک معارضہ کے جواب میں

## (بقائے روح و معاد)

**معارضہ** — (۱) آپ یہ باور نہیں کرتے کہ خدا (فعال لما یرید) ہے اور عالم کی ایک ایک چیز اور اس کے ایک ایک ذرّے کی نگرانی کرتا ہے

(۲) آپ بقائے روح، حیات بعد الموت یا معاد کے قایل نہیں، بہرحال آپ اس کے تو قایل ہیں کہ اسلام دنیا کا آخری اور فطری مذہب ہے پھر اگر یہ وہی اسلام ہے جسے قرآن مجید پیش کرتا ہے تو کیا آپ قرآنِ مجید سے نمبر (۱) و (۲) پر کوئی دلیل پیش کر سکیں گے۔

بقائے روح کے باب میں آپ غالباً مغرب کے تازہ اکتشافات سے بے خبر نہ ہوں گے۔

میں آخرت کا قایل ہوں، اس لئے کہ:

(۱) لفظ دنیا آخرت پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) آخرت دنیا کے لئے انتہائی بے نفسی کے ساتھ نیکی کئے جانے کی تعلیم ہے، پھر جب یہ نہیں کہا جا سکتا اور یقیناً نہیں کہا جا سکتا کہ ہر طاعت کا ثواب اور ہر گناہ کا عذاب —— یا آپ کے رنگ میں ہر طاعت کا واقعی عذاب اور ہر گناہ کا واقعی ثواب انسان کو اسی دنیا میں مل جاتا ہے، تو پھر کیا وجہ ہے کہ اس شک کو یقین سے بدلنے کے لئے ایک یوم آخرت تسلیم نہ کر لیا جائے۔

(۳) بدرجۂ آخر آخرت پر جناب علی کرم اللہ وجہہ کے اس منطقی استدلال کو دیکھئے جسے سن کر ایک یہودی حلقہ بگوش اسلام ہوا۔ یعنی اگر اس دنیا کے بعد کچھ نہیں تو نیک و بد کی جزا و سزا میں مسلم اور غیر مسلم دونوں برابر ہیں لیکن اگر آخرت ایک امر واقعی ہے تو پھر نقصان میں کون رہتا ہے اور نفع میں کون۔

چنانچہ میں اگر آخرت کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہوں تو اس میں کیا "حرج" ہے۔

---

میرا یہ کہنا کہ:- "خدا ایک ایک چیز، ایک ایک ذرّہ کی نگرانی نہیں کرتا" صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ انفرادی طور پر (Individually) کائنات کی ہر ہر چیز کے لئے اپنی قوت کو تقسیم نہیں کرتا، بلکہ مجموعی طور پر تمام نظام عالم کے لئے چند اصول و ضوابط مقرر ہیں اور انھیں کے تحت یہ سب کچھ ہو رہا ہے۔

آپ کپڑا بننے کے کسی بڑے کارخانے میں ضرور کبھی نہ کبھی تشریف لے گئے ہوں گے اور آپ نے دیکھا ہوگا کہ وہاں ہزاروں "کرگھے" خود بخود چل رہے ہیں، کپڑا بُنا جا رہا ہے۔ ریلیں اپنے کپڑے کو لپیٹ رہے ہیں۔ درآں حالیکہ وہاں کوئی انسانی ہاتھ موجود نہیں —— پھر تو آپ کہہ سکتے ہیں کہ کارخانہ کا انجینیر بجلی یا بھاپ کی مدد سے مشین کو حرکت دے کر عمومی طور پر ہر ہر کام کی نگرانی کر رہا ہے لیکن یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ مشین کے ہر ہر پرزے کی جنبش کرگھے کے ہر ہر تار کا اوپر نیچے ہونا، ایک ایک بنولے کا روئی کا علیحدہ ہونا، ایک ایک پونی کا طیار ہونا، ان سب پر انجینیر کی نگاہ ہے۔

پھر چونکہ انجینیر کے ہاتھ میں بھاپ یا بجلی کی وہ قوت موجود ہے۔ جس سے تمام کام انجام پا رہے ہیں، اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ

تمام کارخانوں کا نگراں ہے لیکن یہ کہنا کہ کارخانہ کے ہزاروں لاکھوں چھوٹے چھوٹے کاموں پر بھی علٰحدہ علٰحدہ اس کی نگاہ ہے کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

۲- بقاء روح اور مواد کے متعلق آپ کا مجھ سے مطالبہ ہے کہ اگر میں اسلام کو دُنیا کا آخری فطری مذہب تسلیم کرتا ہوں تو مجھے قرآنِ مجید سے ثابت کرنا چاہئے کہ بقاء روح اور معاد دونوں خیال صحیح نہیں ہیں۔ اسی کے ساتھ آپ نے نمبر ۱ کا بھی ثبوت قرآن پاک سے طلب کیا ہے۔

میرے عزیز دوست، آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ میں تو ان باتوں کا منکر ہوں، یعنی میں آپ کے اس دعوے کو نہیں مانتا کہ خدا ہر ہر ذرّہ پر انفرادی طور سے نگرانی کرتا ہے اور اسے بھی تسلیم نہیں کرتا کہ روح باقی رہتی ہے اور حیات بعد الممات کوئی چیز ہے۔ اس لئے اصولاً پہلے آپ کو اس دعویٰ پر دلیل پیش کرنا چاہئے نہ کہ مجھے ـــــ آپ جس سے پوچھیں گے وہ بتا دے گا کہ ثبوت پیش کرنا اس شخص کا کام ہے جو کسی بات کا اقرار کرتا ہو یا کرانا چاہتا ہو، منکر یا تو آپ کی دلیل سے قایل ہو کر آپ کا ہمنوا ہو جائے گا یا آپ کے دلایل کی کمزوری کو ثابت کر کے دوسرا ثبوت آپ سے چاہے گا، اس لئے براہِ کرم پہلے آپ ہی کلام مجید سے یہ ثابت کیجئے کہ جو کچھ آپ فرما رہے ہیں وہ درست ہے، پھر میں بتاؤں گا کہ آپ کے دلایل کن وجوہ کی بنا پر ناقابلِ تسلیم ہیں۔

آپ مجھ سے پوچھتے ہیں کہ روح کے باب میں مغرب کے تازہ انکشافات سے غالباً میں بے خبر نہ ہوں گا ـــــ یقیناً میں بے خبر نہیں ہوں، اور نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مکر و فریب کا اتنا بڑا جال شاید ہی دُنیا میں کبھی پھیلایا گیا ہو۔ ـــ اگر رائٹوفک امریکن کی شایع کی ہوئی وہ رپورٹ آپ کے سامنے ہے جو ایک کمیشن نے تمام بلاد یورپ کی سیاحت کرنے کے بعد مرتب کی تھی تو آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ اس وقت تک جتنے روحانیئن یورپ میں پائے جاتے ہیں، ان میں سے ۹۰ فیصدی مکار و شعبدہ باز ہیں اور باقی دس فی صدی وہ ہیں جو اس فریب میں مبتلا ہونے کے بعد قصورِ فہم کی وجہ سے فریب کو حقیقت باور کرنے لگے ہیں۔

۳- آپ نے آخرت کے وجوب پر تین دلیلیں پیش کی ہیں اور معاف فرمایئے اگر میں یہ کہوں کہ ان میں سے ایک دلیل بھی ایسی نہیں جو فریقِ ثانی کو قایل کر سکے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ لفظ دنیا، آخرت پر دلالت کرتا ہے اس لئے آخرت کا ماننا ضروری ہے ـــــ لیکن کیا میں یہ پوچھ سکتا ہوں کہ لفظ دُنیا کا وہ مفہوم جو آخرت پر دلالت کرتا ہے کس کا متعین کیا ہوا ہے۔ کیا آپ ہی اس کے واضع اور آپ ہی اس کے مفسر نہیں ـــــ میرے سامنے اگر لاکھ مرتبہ لفظ دُنیا بولا جائے تو کبھی ایک بار بھی اس کو سُن کر آخرت کا یقین نہیں ہوتا ـــــ آپ دُنیا کو آخرت کا نقیض بتاتے ہیں۔ میں اسے انعدام کا نقیض سمجھتا ہوں، یعنی جس لفظ دنیا بول کر آپ کا خیال اس کے نقیض و آخرت کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ یوم مرے، اُٹھیں گے، اس طرح اُن کا حساب و کتاب ہوگا، یوں عذاب میں مبتلا کئے جائیں گے وغیرہ وغیرہ، اسی طرح لفظ دنیا بول کر میرا خیال اسی کے نقیض انعدام محض کی طرف جاتا ہے کہ جب کوئی شخص مرجاتا ہے تو حالت عدم میں چلا جاتا ہے گویا کہ وہ کبھی پیدا ہی نہ ہوا تھا۔

آپ کی دوسری دلیل اس سے زیادہ عجیب و غریب ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ "آخرت انتہائی بے نفسی کے ساتھ نیکی کرنے کی تعلیم دیتا ہے"۔ درانحالیکہ آخرت کا جو مفہوم پیش کیا جاتا ہے، اس میں سوائے غرض و طمع کے کچھ اور ہے ہی نہیں۔ کیا اچھے کاموں کے عوض میں سونے چاندی کے محلوں، دودھ شہد کی نہروں، حسین و جمیل دوشیزہ حوروں اور بے ریش و بروت لڑکوں کے دئے جانے کا وعدہ کرنا بے نفسی کے ساتھ نیکی کرنے کی تعلیم ہو سکتی ہے اور کیا بُرے کاموں کی پاداش میں شعلہ زار جہنم کا منظر پیش کرنا ایک شخص کو بے نفسی کے ساتھ نیکی کی طرف کر سکتا ہے۔ جبکہ بے نفسی کا تعلق نہ لالچ سے ہونا چاہئے نہ خوف سے اگر ہم کسی کے ساتھ کچھ احسان کرتے ہیں اس ڈر سے کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو ہم کو قید و بند میں ڈال دیا جائے گا یا اس لالچ سے کہ اس احسان کا معاوضہ زیادہ بہتر صورت میں ملے گا۔ تو کیا دُنیا میں کوئی شخص ہمارے اس فعل کو بے نفسی پر محمول کر سکتا ہے؟ اسی نکتہ کو غالب نے اس طرح بیان کیا ہے:-

طاعت میں تا رہے نہ مئے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دے کوئی لے کر بہشت میں

اگر آپ اس کے جواب میں یہ کہیں کہ جنت و دوزخ کا بیان صرف تشبیہی بیان ہے اور حقیقت کچھ اور ہے تو بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس بیان میں ترغیب و تخویف ضرور پائی جاتی ہے، جو بے نفسی کے بالکل منافی ہے، میں کہتا ہوں کہ مطلق جزا و سزا کا خیال ہی بے نفسی کو محو کر دینے والا ہے اور جب تک عذاب و ثواب کی تمام کارگاہ کو باطل ٹھہرا کر یہ اصول نہ قرار دیا جائے کہ "نیکی ایک فرض انسانی ہے جو بلا خیالِ مزد یا بغیر اندیشۂ تعزیر ظاہر ہونی چاہیئے" بے نفسی کا خیال کبھی پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔

اس ضمن میں آپ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جب ہر طاعت کا ثواب اور ہر گناہ کا عذاب اس دنیا میں نہیں ملتا تو کیا وجہ ہے کہ یوم آخرت کو تسلیم کیا جائے۔

اس میں بھی آپ نے خود ہی ایک بات فرض کر لی ہے اور خود ہی اس کو دلیل بنا کر پیش کر دیا — میں تو کہتا ہوں کہ کوئی طاعت ایسی نہیں جس کا ثواب یہاں نہ مل جاتا ہو اور کوئی گناہ ایسا نہیں جس کی سزا انسان کو یہاں نہ بھگتنا پڑتی ہو بشرطیکہ آپ طاعت کا مفہوم "اچھا کام" قرار دیں اور گناہ کا مفہوم "برا کام" کیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ فرض شناسی و ادائے فرض کے بعد ضمیر انسانی کو جو اطمینان و سکون حاصل ہوتا ہے اس سے زیادہ مسرت کسی اور چیز میں ہو سکتی ہے اور حق تلفی و ناحق کوشی کے بعد جو اضطراب نفس انسانی میں پیدا ہوتا ہے اس سے زیادہ عذاب کوئی اور ممکن ہے — لیکن اگر کسی کا ضمیر بالکل محو ہو چکا ہے اور حق و باطل کی تمیز کسی کو باقی نہیں رہی، تو تاریخ عالم اٹھا کر دیکھئے کہ اسی دنیا میں اس کا کیا انجام ہوا، افراد کو چھوڑئیے میں تو قومی و اجتماعی زندگی میں بھی اسی اصول کو کارفرما دیکھتا ہوں اور قرآن پاک کی اس آیت پر پوری طرح ایمان لاتا ہوں کہ

"ہل یہلک الا القوم الفاسقون"

پھر بتایئے کہ کیا اس آیت میں جس ہلاکتِ قومی کا ذکر کیا گیا ہے وہ کسی اور دنیا سے متعلق ہے اور کیا یہ عذاب آپ کی مفروضہ اخروی زندگی سے تعلق رکھتا ہے۔

ممکن ہے ابھی آپ کی تسکین نہ ہوئی ہو، لیکن اگر میں خود کلام مجید سے یہ ثابت کر دوں کہ عذاب و ثواب کا تعلق اسی دنیا سے ہے تو پھر آپ کیا کہیں گے۔ اچھا تکلیف تو ہو گی کلام مجید اٹھایئے اور سورۂ ہود کی آیات ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۸ ملاحظہ فرمایئے ارشاد ہوتا ہے:۔

"فاما الذین شقوا ففی النار لہم فیہا زفیر و شہیق۔ خالدین فیہا ما دامت السمٰوات و الارض و اما الذین سعدوا ففی الجنۃ خلدین فیہا ما دامت السمٰوات و الارض"

جن لوگوں نے شقاوت کی وہ آگ میں پڑے کراہ رہے ہوں گے اور اسی حالت میں رہیں گے جب تک آسمان و زمین کا وجود ہے اور جن لوگوں نے اچھے کام کئے وہ جنت میں رہیں گے، جب تک آسمان و زمین کا وجود ہے۔

کیا عذاب و ثواب کو اس دنیا سے متعلق سمجھنے کے لئے اس سے زیادہ روشن و واضح الفاظ کی ضرورت ہے کیا "ما دامت السمٰوات و الارض" کے الفاظ اس بات کا ثبوت نہیں کہ جنت و دوزخ اس دنیا سے علاوہ کسی اور عالم سے متعلق نہیں کیونکہ اگر آپ عذاب و ثواب کو عالم آخرت سے متعلق کریں گے تو پھر "ما دامت السمٰوات و الارض" کہنا کوئی معنی نہ رکھے گا۔ کیونکہ عالم آخرت تو آپ کے نزدیک قیامت یا ماوراء عالم دنیا سے واسطہ رکھتا ہے، جب یہ زمین و آسمان کچھ نہ ہوں گے۔

۳۔ آپ کی تیسری دلیل جس میں آپ نے جناب امیر اور یہودی کی گفتگو کا حوالہ دیا ہے اس کے متعلق کیا عرض کروں کہ:

بر تمنائے عرفی خندہ می آید مرا

اسی قسم کا ایک واقعہ جناب امام جعفر صادق کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ کسی ملحد نے آپ سے سوال کیا کہ مرنے کے بعد روح کہاں

چلی جاتی ہے، آپ نے جواب دیا کہ چراغ گل ہونے کے بعد اس کی روشنی کہاں چلی جاتی ہے۔ راوی کا بیان ہے کہ جواب سننے کے بعد وہ ایمان بھی لے آیا۔

دراں حالیکہ نہ جناب امیر کے جواب پر یہودی کو آخرت پر ایمان لانے کی ضرورت تھی اور نہ ملحد کو جناب امام جعفر صادق کے استدلال پر مسلمان ہونے کی۔

میرے نزدیک یہ دونوں روایتیں نادرست ہیں اور میں کبھی یہ باور نہیں کر سکتا کہ جناب امیر یا جناب امام جعفر صادق نے ایسی بچوں کی سی باتیں کی ہوں گی، کیونکہ تھوڑی دیر کے لئے ہم مان بھی لیں کہ جناب امیر کا جواب مسکت تھا اور یہودی بھی آخرت پر ایمان بھی لے آیا تو کیا اس کا آخرت کے وجود کو تسلیم کرنا حقیقتاً اطمینان قلب کے ساتھ تھا یعنی اس دلیل سے کوئی اذعانی کیفیت اس کے دل میں پیدا ہو سکتی تھی، ہرگز نہیں، اس نے اگر مانا بھی تو صرف اس لئے کہ ایسا ماننے میں کوئی حرج نہیں اور مصلحت اسی میں ہے پھر مصلحت و یقین میں جتنا فرق ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔

فرض کیجئے میں آپ کے پاس آؤں اور کہوں کہ مجھ میں اتنی قوت موجود ہے کہ چاہوں تو آپ کے کپڑوں میں آگ لگا دوں اور واقعی میں آگ لگا دوں گا۔ اگر آپ نے میری اس قوت کا اعتراف نہ کیا، آپ کو ماننے میں تامل ہوتا ہے، لیکن آپ کا ایک دوست آتا ہے اور کہتا ہے کہ "مان بھی لو تمہارا کیا حرج ہے، اگر اس میں ایسی قوت نہیں ہے تو مان لینے میں تمہارا کیا نقصان ہے، لیکن خدا کے لئے بتایئے کہ کیا آپ کا یہ اعتراف تصدیق قلب کے ساتھ ہوگا، ہرگز نہیں۔ پھر اگر جناب امیر کی اس دلیل پر وہ یہودی ایمان لے بھی آیا تو کیا واقعی وہ مسلمان ہو گیا ہوگا۔ جبکہ اسلام و ایمان کے لئے تصدیق بالقلب ضروری ہے۔

یہی حال جناب امام جعفر صادق کی دلیل کا ہے ـــــ ایک ملحد جو روح بقا کا منکر ہے، آپ سے سوال کرتا ہے کہ مرنے کے بعد روح کہاں جاتی ہے، آپ چراغ کی روشنی کا حوالہ دے کر خود اسی سے پوچھتے ہیں کہ بتاؤ وہ کہاں چلی جاتی ہے، آپ ہی انصاف فرمایئے کہ اس میں بقائے روح کے لئے کون سی دلیل پیش کی گئی، بلکہ اس سے تو اور اسی ملحد کے خیال کی تائید ہوتی ہے کہ جس طرح چراغ گل ہونے کے بعد اس کی لو فنا ہو جاتی ہے اسی طرح مرنے کے بعد روح بھی فنا ہو جاتی ہے، اکابر اسلام سے اس قسم کی روایتوں کو نسبت دینا حقیقتاً ان کی توہین کرنا ہے اور یہ نتیجہ ہے صرف اُن ادنیٰ درجہ کی ذہنیتوں کا جو اپنی دماغی اُپج کو اہمیت دینے کے لئے خواہ مخواہ بڑے بڑے لوگوں سے اس کو منسوب کر دیتے ہیں، جناب امیر اور جناب امام جعفر صادق کا کیا ذکر ہے، احادیث اُٹھا کر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ خود رسول اللہ کی ذات گرامی سے ایسے افعال منسوب کئے جاتے ہیں کہ آج ان کو دیکھ کر شرم آتی ہے اور عقل حیران رہ جاتی ہے کہ کیا ایک رسول کے اخلاق واقعی ایسے ہو سکتے ہیں اور کیا ایک ملہم من اللہ ہستی سے ایسی باتوں کا اظہار ہونا کسی طرح ممکن ہو سکتا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ میں آخرت کو کیوں نہیں مانتا، یعنی قیامت اور جزا و سزا کے نظریہ کو کیوں قابلِ قبول نہیں جانتا۔ اس کے متعلق آپ مجھ سے کوئی استفسار نہ کیجئے بلکہ خود اُن تمام روایات کا تفصیلی طور پر مطالعہ کیجئے جو اس باب میں بیان کی جاتی ہیں کہ مرنے کے بعد سے لیکر دوزخ یا جنت میں پہونچنے تک کیا کیا مراحل و منازل سامنے آتے ہیں اور پھر خود ہی اپنی عقل سے کام لے کر فیصلہ کیجئے کہ وہ باور کرنے کے لائق ہیں یا نہیں۔

---

## ستمبر کے "نگار" میں ایک جگہ

کتابت کی غلطی سے جناب شفا گوالیاری کے دو شعر حضرت کوثر چاندپوری کے مقاد میں غلط شایع ہو گئے ہیں۔ انھیں یوں پڑھا جائے:

مرے اشکوں سے نسبت کیا تبسم کو ترے لیکن　　شگفتِ گل کا کچھ شبنم پہ بھی الزام آتا ہے

کہاں کی یاد کس کا ذکر ان کی بزمِ رنگیں میں،　　ہمارا نام بھی اب تو برائے نام آتا ہے

---

# ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک عقلی نقطۂ نظر سے

## (اوراق پارینہ)

نگار کے پچھلے دو نمبروں میں ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک کے چند خاص پہلوؤں پر مضامین نکل چکے ہیں مگر اس تحریک کے بعض دوسرے گوشے بھی بحث طلب ہیں، چنانچہ اس تحریک پر عقلی زاویۂ نگاہ سے بھی گفتگو کی جا سکتی ہے جو بعض حیثیتوں سے بحث کے بنیادی عنصر کا حکم رکھتی ہے، مودودی صاحب کا نقطۂ نظر اسلامی سیاست و امارت کی بابت جو بھی ہو ان چیزوں کا تعلق اس تحریک اور اس کے لٹریچر کی فروعات سے ہے سوال یہ ہے کہ اس تحریک کی وہ بنیادی غرض و غایت کیا ہے جس کے ذریعے یہ جدوجہد میں مصروف ہے، یہی ایک سوال ہے جو بنیادی حیثیت رکھتا ہے اس تحریک کی غرض و غایت اور اس کی بنیاد "تجدید دین" کی ضرورت پر مبنی ہے، مگر اس سوال کے ساتھ یہ سوالات بھی پیدا ہو جاتے ہیں کہ خود دین کیا ہے؟ اور اس کی ضرورت کیوں پیش آئی، جس کی بنا پر اس کی تجدید کی ضرورت پڑی؟

جہاں تک دینوی و معیشی معاملات کا تعلق ہے، انھیں اجتماعی طور پر بہتر سے بہتر جن طریقوں سے سلجھایا جا سکتا ہے انھیں طریقوں کے مجموعی دستور العمل کو دین، شریعت یا مذہب کہا جاتا ہے، اس تعریف سے مذہب اسلام کے مابعد الطبیعی تصورات سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں اگر ایک شخص صرف اسلامی احکام ہی پر غور کرے گا تو ان کے اسباب سمجھ میں آئے بغیر نہیں رہ سکتے کیونکہ احکام کا سارا تعلق دینوی حالات و مقتضیات کے طور طریقوں سے ہے اور دینوی حالات و مقتضیات ہمارے ہی اعمال و تجربات کے گرد گھومتے ہیں اور ان کے لئے اسلام جو طریقے اور قوانین پیش کرتا اور یہ اپنے اندر جو اجتماعی اور اخلاقی روح (جو شاید مابعد الطبیعی تصورات کا بھی مقصود ہو) رکھتے ہیں وہی دین کی حقیقت ہے اور دین کا دینوی مقصد بھی۔

مذہب کے دو رخ ہیں، ایک وہ جس کا تعلق تصورات مابعد الطبیعت سے ہے اور ایک وہ جس کا تعلق یکسر دینوی زندگی اور اس کے احکام سے ہے، سوال یہ ہے کہ مذہب کے یہ دونوں پہلو (خواہ ایک دوسرے سے جڑے رہیں یا جدا جدا) یا خود مذہب بذاتِ خود انسان کا مقصود ہوتا ہے یا کہ یہ کسی اور مقصود کا ذریعہ؟ مقصود کچھ بھی ہو مگر یہ سوال ہی اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ ہیئت اجتماعیہ کا مزاج عقلی بن جاتا ہے یا عقلیت کے قریب ہو جاتا ہے، اس مقام پر انسان مجبور ہو جاتا ہے کہ دوسرے مسایل کی طرح مذہب پر بھی عقلی حیثیت سے غور کرے، یہ اور بات ہے کہ لوگوں کا کوئی خاص طبقہ تاریخ کے اس مخصوص دور میں بھی اپنے کسی غیر موجہ خوف کی بنا پر عقلی حیثیت سے غور کرنے سے جھجکتا ہے اور غور کرنے والوں پر بگڑتا ہے۔ مذہب اسلام کا جس وقت ظہور ہوا اس وقت ہیئت اجتماعیہ کا مزاج عقلی نہیں تھا اسی وجہ سے اس کا انداز خطابی تھا، استدلالی نہیں تھا، کبھی چند خاص افراد ایسے عقلی سوالات کر دیتے تو بھی انھیں ویسا ہی جواب دیا جاتا جس کو ہیئت اجتماعیہ کا ذہن برداشت کر سکے۔

اب آیئے کہ اس سوال ہی کو حل کر لیں کہ اسلام بذاتِ خود مذہب کو مقصود تصور کرتا ہے یا کسی اور مقصود کا ذریعہ؟ - اسلام کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کے ظہور کے بعد کسی نئے دین کی ضرورت نہیں پڑے گی اور خود کو یہ ہمیشہ کے لئے اور ہر جگہ کے لئے دین یا مذہب کہتا ہے، انسانی اجتماع کی حاجات و مقتضیات کی کوئی تجدید نہیں کی جا سکتی، ان میں اتنا ہی فرق اور تعدد ہے جتنا زمانوں اور مکانوں کا ہے، ایک وقت کی چیز دوسرے وقت کے لئے بے کار ہو جاتی ہے، ایک جگہ اور اس کے ماحول کی وہ حالت نہیں ہوتی جو کسی دوسری جگہ اور ماحول کی ہوتی ہے۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان کو خواہ وہ کسی وقت یا کسی جگہ کا رہنے والا ہو سب سے زیادہ جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ کہ اس کی اجتماعی اور انفرادی زندگی خوش اسلوبی کے ساتھ گزرے اگر یہ مذہب کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتی ہے (اور یقیناً حاصل ہو سکتی ہے) تو مذہب ذریعہ ہوا اس خوش اسلوبی کے حاصل کرنے کا جو انسان کی اپنی تمدنی حاجت ہے اور اگر مذہب ہی کے مقصود اصلی ہونے کا دعویٰ کیا جائے تو اس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی!

یہ ظاہر ہے کہ مذہب اسلام پہلے ایک خاص مقام اور ایک خاص وقت میں ظاہر ہوا، اسی لئے اس نے اس وقت اور مقام و ماحول کا لحاظ رکھ کر اپنے قوانین نافذ کئے۔ یہاں معلوم ہوا کہ جو مذہب خود کو ہر زمانہ کا مذہب کہتا ہے ان خاص قوانین کا مجموعہ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ قوانین چند خاص حالات کے تحت نافذ ہوئے تھے، بلکہ وہ اس خاص اخلاقی روح کا نام ہے جو اس کے مابعد الطبیعی تصورات (خواہ وہ اور ان کا مقصد کسی زمانہ میں سمجھ میں نہ آئیں اور کبھی سمجھ میں آجائیں) اور ان خاص قوانین کے اثر (جو ان قوانین کی علت وغایت کے دریافت کرنے سے ظاہر ہوتا ہے) سے مقصود ہوتی ہے اور جو اپنے نافذ ہو جانے کی وجہ سے آنے والوں کے لئے نمونہ یا تجربہ بن گئی ہے ورنہ اگر ان چند قوانین ہی کے مجموعہ کا نام دین ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی زمانہ اور کسی مقام میں ایک دوسرے کا فرق نہیں، حالات ہر جگہ اور ہر وقت کے ایک ہی ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اسلام کو حضرت نوح و ابراہیم وغیرہ سارے انبیا کا دین قرار دیا گیا ہے حالانکہ ہر نبی اور اس کی اُمّت کے قوانین میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔

اس وقت جبکہ مذہب اسلام ملک عرب ہی تک محدود تھا، عربوں کے نزدیک دین انھیں خاص قوانین کے مجموعہ کا نام تھا، اور وہ یہ نہیں سمجھ سکتے تھے کہ دین اسلام ایک اصول ہے جس کو ہر قوم اپنے مزاج کے موافق اپنا سکتی ہے اگرچہ معاشرتی قوانین وہ نہیں رہیں گے جو ان کے مزاج کے پیشِ نظر بنائے گئے تھے، مگر جب اسلام ان ممالک میں پہونچا جہاں کے تمدنی و معاشرتی تقاضے عرب سے مختلف تھے اور جہاں کی ذہنیت عامہ عربوں سے مختلف تھی تو لازمی تھا کہ اجتماعی ہیئت اب وہ نہیں رہے جو ہیئت اس وقت کی تھی جبکہ اسلام عرب تک محدود تھا، یہ ایک فطری امر اور طبیعی نتیجہ تھا، مگر اس بدلی ہوئی صورت کی توجیہ عربوں یا مسلمانوں کے پاس یہ تھی (اور ہے) کہ خلافت نہیں رہی اور ملوکیت کا دور دورہ ہو گیا، اگر یہ توجیہ ٹھیک ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر خلافت باقی رہتی تو "فقہ" کا وجود بھی نہیں ہوتا جو کہ عین سبب تھا اسلام کے شعبۂ احکام کو غیر عربوں سے آشنا کرنے کا۔ چونکہ عرب یا وہ مسلمان جن پر عربی ذہنیت غالب تھی انھیں یہ گوارا نہیں تھا کہ اسلام کو ایک اصول کی حیثیت سے مانیں اسی لئے انھوں نے فقہ خصوصاً حنفی فقہ (جس کے اصول میں وسعت اور رواداری زیادہ سے زیادہ تھی) کی مخالفت کی، صرف اس لئے کہ اس میں عربیت کا لحاظ نہیں رکھا گیا تھا، بعضوں نے اس کے وجود ہی کے مخالف بن کر خطابت اور ظاہریت کی بنا ڈالی، بعضوں نے فقہ کو اس صورت میں پیش کیا یا اس کے اصول ایسے بنائے جن کا مقصد انھیں قوانین کو اس شکل میں پیش کرنا تھا جن کو صاحب شریعت صلعم نے عربوں کے مزاج کے مطابق بنایا تھا، ہر چند حنفی فقہا نے بھی اپنے اصولوں کا رشتہ انھیں عربی قوانین سے جوڑنے کی کوشش کی مگر یہ اس اصول کی تقلید تھی جس کی بنا فقہ شافعی نے ڈالی تھی، ظاہر ہے کہ جب دین کا تصور ہی یہ رہ گیا تھا کہ ہر حرکت اور ہر عمل کا کچھ نہ کچھ رشتہ رسول اللہ کے حرکات و سکنات اور ان کے عربوں کے لئے بنائے ہوئے قوانین سے لگا رہے اس کے سوا چارہ نہیں تھا، یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہ کو اس نظر سے دیکھا جائے تو اس کے بنائے ہوئے اصول ان قوانین سے بہت دور جا پڑتے ہیں جب اس اعتقاد کے ساتھ اس پر نظر ڈالی جائے کہ دین ایک اصول ہے جس کو ہر قوم ان خالص قوانین کے بغیر بھی اپنا سکتی ہے اور یہ سبب ہے بہترین اجتماعی زندگی گزارنے کا، تو یہ فقہ ایک حکیمانہ بائیلاز نظر آتا ہے۔

اسی طرح عرب سے باہر جب اسلام نے قدم رکھا تو یہ بھی لازمی امر تھا کہ غیر عرب لوگوں نے جس طرح اسلامی احکام کی تعبیر فقہ سے کی اسی طرح اس کا دوسرا پہلو مابعد الطبیعی تصورات کو بھی اپنی نظر سے دیکھتے، چونکہ ان کا مزاج عربوں کا سا سادگی پسند نہیں تھا

کہ ان تصورات پر ایمان کے مطالبہ کے ساتھ ہی ایمان لے آتے یا اگر جبراً ایمان لے بھی آتے تو ان تصورات پر عقلی حیثیت سے غور کئے بغیر رہتے، اسلئے انھوں نے ان پر غور کیا اور فلسفہ و عقل کی کسوٹی پر پرکھا، اسی لئے اب ان تصورات کی وہ عظمت و تقدیس نہیں رہی جو کسی چیز کو سمجھے بغیر ایمان لانے کی صورت میں پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ عربوں کا مزاج سادہ تھا اس لئے انھوں نے ان تصورات کو بے چون و چرا تسلیم کر لیا اور یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ جو چیز سمجھ سے بالاتر ہو اس کا ان لیٹا پہلے تعظیم اور اس کے بعد تقدیس کا موجب ہوتا ہے، تقدیس کے بعد وہ ہر چیز سے عزیز ہو جاتی ہے، یہی سبب تھا جس کی بنا پر عربیت سے متاثر لوگ عقل و فلسفہ سے معمولی تعلق رکھنے والے کو بھی کافر و زندیق کا خطاب عطا کرتے تھے، یہ ساری مشکلات اسی لئے پیش آتی تھیں کہ دین ان لوگوں کے نزدیک چند خاص قوانین۔ ضوابط کا مجموعہ تھا اور یہ ذہنیت اب تک بھی چلی آرہی ہے، اسی لئے انھیں لوگوں میں تمدن کے معیار میں بڑا اختلاف ہے۔ اگر دین کو ایک اخلاقی اصول مان لیں جسے ہر قوم اپنے عواطف کو باقی رکھتے ہوئے اپنا سکتی ہے اور اس مقصود کو حاصل کر سکتی ہے جو زندگی کی اجتماعی خوش اسلوبی سے عبارت ہے تو کوئی جھگڑا ہی باقی نہیں رہتا۔

**تجدید دین** تجدید دین کا لفظ ہی ظاہر کرتا ہے کہ دین کا کبھی عروج رہا ہے اور کبھی زوال یا انحطاط، اس مسئلہ کی تاریخ پر نظر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو لے کر اٹھنے والوں نے دین کو عربی ذہنیت سے سمجھا ہے ان کے دینی حکومت و سیاست اور معاشرت کے نظریے سب کچھ وہی تھے جو رسول اللہ اور خلافت راشدہ کے زمانہ میں رائج تھے اور انھوں نے بعینہٖ اسی کے قیام کی کوشش کی جس کو تجدید دین کہا گیا، اس کے علاوہ حالات کے پیش نظر ان کی جتنی صورتیں ہو سکتی تھیں ان کی نظر میں وہ سب غیر دینی تھیں خواہ ان کی بنیاد خالص توحید و ایمان ہی پر کیوں نہ ہو چنانچہ جمال الدین افغانی، سنوسی اور مولانا عبیداللہ سندھی کی تحریکات اور ان کے عزائم کو یہ لوگ نہ تجدید دین میں شامل کرتے ہیں اور نہ ان کی ان کے یہاں کوئی اہمیت ہے انتہا یہ ہے کہ ان تحریکات کے بانیوں میں بعض کے متعلق ان لوگوں نے بے دینی اور الحاد کا الزام تراشا۔ یہ سب کچھ اس لئے ہوا کہ یہ لوگ دین کو عقلی بنانا نہیں چاہتے وہ رسول اللہ اور خلفاء راشدین کے طرز عمل سے کوئی علت مستنبط نہیں کرتے جس پر حالات کے پیش نظر دین کا قیام کیا جا سکے، چونکہ ان لوگوں کے نزدیک حالات و مقتضیات کا کوئی لحاظ نہیں تھا اس لئے یہ کبھی اپنی کوششوں میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اس تجدیدی تحریک کا بھی تصور حکومت و سیاست وہی ہے جو رسول اللہ اور خلفاء راشدین نے اپنے زمانہ میں اپنے ماحول کے لئے اپنی سمجھ (جو ان کے اپنے ماحول اور اپنے تجربات سے پیدا ہوئی تھی) سے اختیار کیا تھا۔

محولۂ بالا سطور میں اس کا اشارہ کیا گیا تھا کہ اسلام جب ملک عرب سے باہر پھیلنے لگا تو لوگوں کے ذہنیت کے اعتبار سے دو طبقے بن گئے تھے، ایک وہ جو خالص عربی ذہنیت کا حامل تھا، جو دین و مذہب کو عقلی حیثیت سے سمجھنے کا قایل نہ تھا، دوسرا وہ جو مذہب کو عقل کے ذریعہ حل کرنا چاہتا تھا، آج تک کی پوری اسلامی تاریخ میں دوسرے طبقہ کی بہ نسبت پہلے طبقہ کا غلبہ رہا ہے، اس کی پیدا کی ہوئی ذہنیت دوسرے سے زیادہ غیر شاعرانہ بن کر وراثتی ہوئی ہے۔ دوسرا طبقہ یعنے اسلام میں "عقلیت" کو معیار بنانے والا عقلیت کو معیار بنانے میں کسی طبیعی تقاضے سے مجبور نہیں ہوا تھا بلکہ ایک حد تک یہ "معیار عقلیت" اس کو دوسروں کا دیا ہوا تھا، شاید یہی سبب تھا ان کا اپنا خاص اور نمایاں وراثتاً ذہنی اثر چھوڑنے کا۔

تاریخ میں ایک طبیعی انقلاب ہوا ہے اور اس انقلاب کا ایک حد تک مکمل ظہور موجودہ دور میں ہوا، اس انقلاب سے مراد سائنسی انقلاب ہے، اس انقلاب نے طبیعی اصول و قوانین کے ذریعہ مذہب و تاریخ ہر چیز پر غور کرنے پر مجبور کر دیا۔

ابھی بتایا جا چکا ہے کہ ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک تجدید پہلے طبقہ سے تعلق رکھنے والی چیز ہے، یعنی اس کے نزدیک مذہب بذات خود مقصود ہے، کسی دوسرے مقصود کا ذریعہ نہیں، اگر اس کے پاس مذہب اسلام کسی دوسرے مقصود کا ذریعہ ہوتا تو سب سے بڑی اہمیت اس مقصود کو دی جانی چاہئے تھی، مگر جب ہم اس کے لٹریچر پر نظر کرتے ہیں تو یہ پتہ نہیں چلتا کہ انسان کا مقصود اصلی کیا ہے؟ اور اس کو حاصل کرنے کے لئے

اسلام ذریعہ بنتا ہے یا نہیں ؟ - سبھی کہتے ہیں کہ اسلام ہی تو فوز و فلاح کا واحد ذریعہ ہے مگر اس میں نہ فوز و فلاح کی تشریح ہوتی ہے اور نہ اس سے اس کی اہمیت مقصود ہوتی ہے بلکہ لفظ "اسلام" کو متعصبانہ اہمیت دینا مقصود ہوتا ہے -

اس سے پہلے ہم نے سائنسی انقلاب کا ذکر اس لئے کیا ہے کہ موجودہ ذہنیت عامہ عقلیت پر مبنی ہے اور عقلیت اسی انقلاب کا نتیجہ ہے اب اگر دین کی تجدید کی جائے گی تو اسی ذہنیت سے متاثر ہو کر اور اسی کو پیش نظر رکھ کر، مگر جب ہم مودودی صاحب کی تحریک تجدید دین پر نظر کرتے ہیں تو ہمیں اس سے مایوسی ہوتی ہے، یہ جتنے سیاسی، معاشرتی اور قانونی نظرئے پیش کرتی ہے، سب کے سب وہی ہیں جو تیرہ صدی پہلے کسی خاص مقام کے لئے اس کے پیش آمدہ حالات کے موافق بنائے گئے تھے، مثال کے طور پر معاشرتی رسم و رواج ہیں، رسم و رواج ایک مقام سے دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اور ایک وقت کے دوسرے وقت سے، یہ تمام ان ذہنی خصائص کے تحت ہوتے ہیں جو ماحول و مرزوم کے اثر سے ہر قوم میں جدا جدا پیدا ہو جاتے ہیں اور جو اقوام میں صدیوں کے تناسلی اثرات پر مترتب ہوتے ہیں جن کو جبراً بھی دور نہیں کیا جا سکتا تاوقتیکہ چند سازگار عواطف ان کے اندر پیدا نہ کر دئے جائیں اور ان کے استحکام کے لئے بھی صدیوں کی ضرورت نہ پڑے، اسلام کا منشا بھی یہی تھا کہ ہر قوم میں ایک اخلاقی روح پیدا کر دی جائے جس کو بآسانی قبول کر سکے اور اپنے حالات کو درست سے درست بنا سکے اور "انسانیت" کے درجہ پر پہونچ جائے، اسلام میں ایک بڑے طبقہ کا اسلام کی اس تعبیر کی مخالفت کرنے کے باوجود یہی حال ہوا ایک مقام کے اہل اسلام کے طور طریقے دوسری جگہ کے اہل اسلام کے طور طریقوں سے ہمیشہ مختلف رہے ہیں، یہ ایک فطری امر ہے جس کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا، مگر اہل مذہب نے اسلام کو اسی مقابلہ کے لئے لا کھڑا کیا جس سے اسلام سے دنیا کو بیزاری اور نفرت کا موقعہ ملا اور یہی سبب ہے کہ خود انھیں میں چھوٹی سے چھوٹی تقلیدی حرکت کرنے یا نہ کرنے پر اتنے بڑے بڑے جھگڑے قایم ہوئے جو صدیوں تک چلتے رہے حتیٰ کہ اسلام کا مقصود اصلی اخلاق و انسانیت کا خاتمہ انھیں کے ہاتھوں سے ہوا، اگرچہ ان فروعی جھگڑوں وغیرہ کے ختم کرنے کا دعویٰ مودودی جماعت بھی کرتی ہے، مگر چونکہ اس جماعت کی بنیاد ہی تقلید پر ہے اس لئے ان کا خاتمہ اس سے ناممکن ہے اگر اسکی بنیاد عقلیت پر قایم ہو تو لازمی ہے کہ "تجدید" کی بنیاد "تعبیر" پر ہو "تقلید" پر نہ ہو، یعنے یہ کہ دین کی تجدید اس طرح ہو کہ اس کی تعبیر زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتی رہے، مگر مودودی صاحب کی جماعت اور اس کی تحریک کی بنیاد تقلید پر قایم ہے کیونکہ چھوٹی سے چھوٹی حالت کے پیش آنے پر بھی اس کے حل کے لئے روایات و آثار ہی پر ان کی نظر اٹھتی ہے جو اختلافات کا عین موجب ہیں، جماعت اسلامی کا ترجمان، ترجمان القرآن کے "رسایل و مسایل" والے باب کا جو لوگ مطالعہ کرتے ہیں ان پر یہ چیز اچھی طرح واضح ہے، مثال کے طور پر اس جماعت کے ایک رکن نے امیر جماعت سے یہ کہکر کہ نماز میں دست بستگی وغیرہ ان سب طریقوں پر میں عمل کرتا ہوں جو حدیث میں مذکور ہیں یہ دریافت کیا کہ کیا یہ میرا طریقۂ عمل صحیح ہے یا غلط ؟ تو جواب میں امیر صاحب نے لکھا کہ آپ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ عین سنت ہے کیونکہ ہر اس طریقہ پر جو رسول اللہ صلعم سے مروی ہے عمل کرنا ایک طرف پوری پوری اتباع ہے دوسری طرف اس سے مذہب کے فروعی جھگڑوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے، امیر صاحب کا خیال شاید یہ ہو کہ فروعی مسایل میں جو اختلافات ایک مرتبہ رونما ہو گئے اور ان کی بنیادوں پر جن فرقوں کی بنیاد پڑی اسی کو ختم کرنا ہے، حالانکہ روایات و اسانید جب تک دلیل کا ذریعہ بنے رہیں اس وقت تک نہ فرقے ختم ہو سکتے ہیں اور نہ تفرقہ کا سلسلہ بند ہو سکتا ہے، ہاں یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ خود تحریک کی بنیاد عقلیت پر قایم کی جائے اگر مودودی پارٹی کی تحریک کی بنیاد عقلیت پر قایم ہوتی تو اس سوال کا جواب ناموس اسباب و نتائج کے تحت دیا جاتا اور کہتے کہ نماز ایک عبادت ہے اور استمرار خدا کے تصور کو ذہن سے محو نہ کرنے کی بنا پر ہے اور اس کی ہیئت ترکیبی تخشع اور تفرع کی رسم پر قایم ہے، اس لئے جس ماحول نے نیچے ہاتھ باندھنے کو ادب سمجھا وہاں کا رواج نیچے ہاتھ باندھنے کا ہوا اور جو لوگ اوپر ہاتھ باندھنے کو ادب سمجھتے ہیں وہ اوپر باندھتے ہیں بہرحال ادب میں یک عملی اور یکسوئی لازمی عنصر ہیں اسلئے نماز میں کوئی ایک طریقہ اختیار کیا جائے، ایک ہی نماز میں تین چار طریقے استعمال کرنے کے معنے یہ ہیں کہ ادب کے تصور سے گریز کر کے بے ادبی برتی جائے -

بہرحال یہ تحریک جن مقتضیات پر مبنی ہونا چاہئے تھی ان پر یہ قایم نہیں - ترجمان القرآن کے پہلے صفحہ پر "تعلیمات قرآنی و حقایق فرقانی کا ذخیرہ" والی عبارت دیکھ کر مولانا نیاز فتحپوری نے لکھا تھا:

"اس رسالہ کا مقصود اس کے نام سے ظاہر ہے یعنی مطالب قرآنی اور تعلیمات قرآنی کو ان کی صحیح روشنی میں لوگوں کے سامنے پیش کرنا یقیناً اس مقصود کی افادیت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا لیکن جیسا کہ خود فاضل اڈیٹر نے ظاہر کیا ہے عہدِ حاضر میں اس مدعا کی تکمیل آسان نہیں، عہدِ ماضی میں مذہب نام صرف اسلاف پرستی اور قدامت پرستی کا تھا کسی شخص کا مصلح یا مبلغ بن جانا دشوار نہ تھا لیکن اب جبکہ علوم جدیدہ اور اکتشافات حاضرہ نے "عمل و خیال" کی بالکل نئی طرح ڈال کر "حریتِ فکر و ضمیر" کی دولت سے دماغوں کو مالا مال کردیا ہے تو مذہب صرف اس دلیل کی بنیاد پر زندہ نہیں رہ سکتا کہ اس کے اسلاف کا طرزِ عمل بھی یہی تھا اور وہ بھی یہی سوچتے تھے جو اب بتایا جاتا ہے - (تنقیحات صفحہ ۱۰۹)

لکھنے کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ تعلیمات قرآنی اس دور میں اس کے حالات کو پیشِ نظر رکھ کر پیش کی جائیں، اس سے مذہب اور اس کی افادیت سے انکار نہیں تھا بلکہ اس کی تعبیر کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ اس زمانہ میں کس طرح کی ہے جو جذبۂ "تجدید" کا اصل منشا ہے، مگر اس قسم کا کوئی اثر لئے بغیر مودودی صاحب نے "تجدید کا پائے چوبیں" کے عنوان ایک مضمون لکھ کر اپنے "تجدیدی لٹریچر" میں محفوظ کردیا، جن لوگوں نے یہ مضمون پڑھا ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ اصول تنقید سے کتنا گرا ہوا ہے نفسیاتی طور پر نیم پختہ ذہن اس طرز سے بہت جلد متاثر ہوتے ہیں، مودودی صاحب کے طرزِ استدلال پر ایک مضمون درکار ہے اشارۃً اتنا کہنا کافی ہوگا کہ "مقدمہ بندی" اور "گریز" ان کے طرز کے نمایاں پہلو ہیں -

بہرحال آج بھی اگر مذہب یا دین کی تجدید مقصود ہو تو حریت فکر و ضمیر ہی کے نفسیاتی تقاضوں پر ہونا چاہئے، حریت فکر و ضمیر کو غلط کہدینا اور چیز ہے اور اس کی چھائی ہوئی فضا کو محسوس کرنا اور اس تحریک کو اس کا احساس ہو یا نہ ہو، بہرحال یہ اسلاف پرستی اور روایات پرستی سے آزاد نہیں جو تجدید دین کے ارادے کو "تقلید" پر مجبور کرتی ہے - اس دور کے اقتضات کے مطابق تجدید دین "تعبیر دین" کی صورت سے ہونا چاہئے -

ہاں البتہ یہ صورت مولانا عبیداللہ سندھی کی تعلیمات اور ان کے خیالات میں نظر آتی ہے، اگر ان پر کسی تحریک یا عملی کوشش کی بنیاد رکھی گئی تو یقیناً ایک مستحسن بات ہوگی -

اسماعیل ریفعی

---


# تاریخ جموں و کشمیر
## کا
## ایک نایاب نسخہ

جسے مولوی حشمت اللہ خاں نے ۱۹۳۹ء میں مرتب کیا تھا - اس کتاب میں قدیم راجگان و مسلم فرمانروایانِ کشمیر کے عہد سے لے کر ۱۹۳۹ء تک کے نہایت مفصل حالات درج ہیں اور اس موضوع پر اس سے بہتر کتاب نہ انگریزی میں پائی جاتی ہے نہ کسی اور زبان میں۔ یہ کتاب بڑی تقطیع کے ۹۴۴ صفحات کو محیط ہے، حاشیے کہیں کہیں کرم خوردہ ہیں، لیکن اصل متن محفوظ ہے - قیمت پچھتر روپے

منیجر نگار لکھنؤ

# اقتباسات ومعلومات

## فلکی شعاعیں

آفتاب کی روشنی کیسی ہی تیز ہو لیکن ایک باریک سا ورق بھی اُس کے لئے حجاب ہو جاتا ہے، یہ دُنیا میں ہر شخص کو معلوم تھا اور خیال کیا جاتا تھا کہ روشنی کی حقیقت صرف یہی ہے۔ جب رانتجنی شعاع دریافت ہوئی تو معلوم ہوا کہ وہ لکڑی اور گوشت کے اندر بھی نفوذ کر جاتی ہے، اس کے بعد دوسری شعاع اور معلوم ہوئی جو معدنی ٹھوس اشیاء کے اندر بھی نفوذ کر جاتی ہے، اس شعاع کے دریافت ہونے کی تاریخ یہ ہے کہ ۱۹۰۳ء میں بعض علماء طبیعۃ نے محسوس کیا کہ الکٹرس کوپ کو کیسا ہی مضبوط طور پر بند کر دیا جائے، لیکن اس سے کہربائیت مترشح ہوتی ہے، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ سلبی یا ایجابی کہربائی شعاعیں اس میں داخل ہوئیں اور اس کہربائیت سے مل کر جو اس آلہ کے اندر تھی زایل ہو گئیں، یعنی معلوم یہ ہوا کہ زمین میں بعض مواد ایسے ہیں جن سے کہربائی شعاعیں پیدا ہو کر الکٹرسکوپ کی کہربائیت سے مل جاتی ہیں۔

۱۹۱۰ء میں بعض جرمن علماء غبارہ میں بیٹھ کر اُڑے اور اپنے ساتھ الیکٹرسکوپ بھی رکھ لیا، جب بلند ہوئے تو معلوم ہوا کہ اس آلہ کی کہربائیت بجائے کم ہونے کے اور زیادہ ہو گئی ہے، اس کے بعد چونکہ جنگ شروع ہو گئی اس لئے مزید تجربات نہ ہو سکے۔ اختتام جنگ کے بعد پھر یہ تجربہ شروع ہوا اور آخر کار نتیجہ یہ نکلا کہ یہ جدید کہربائی شعاعیں زمین سے نہیں بلکہ فضا سے پہونچتی ہیں اور معدنی اجسام کے اندر بھی نفوذ کر جاتی ہیں۔ اب رہا یہ امر کہ فضا میں اُن کا مصدر یا مخرج کیا ہو سکتا ہے اس کے متعلق اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ سدیم لوہی کے جواہر مادی میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے اُس سے یہ شعاعیں نکلتی ہیں، بعض کا خیال ہے کہ ہوا کے بلند طبقات میں جو کہارب ( ) پائے جاتے ہیں اُن سے پیدا ہوتی ہیں۔

## کواکب اور وہاں کے باشندے

آفتاب نجوم میں سب سے چھوٹا ستارہ ہے اور زمین اُن کواکب میں جو آفتاب کے گرد گھوم رہے ہیں سب سے زیادہ حقیر سیارہ ہے، لیکن باوجود اس کے وہ انسان کا وطن ہے اور لاکھوں قسم کے حیوانات و نباتات اس میں پائے جاتے ہیں۔ پس سوال یہ ہے کہ کیا یہ شرف صرف زمین ہی کو حاصل ہے اور دوسرے کواکب اس سے محروم ہیں؟

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جاندار کے وجود کے لئے ایک خاص درجۂ حرارت و برودت کی ضرورت ہے (یعنی حرارت ایسی جو صفر سے ۱۰۰ درجہ سے زیادہ بلند نہ ہو اور برودت ایسی جو ۱۰۰ درجہ سے زیادہ کم نہ ہو) اور یہ کہ اجسام کا قوام عبارت ہے کاربن، آکسیجن اور ہیڈروجن کی ترکیب و امتزاج سے اور اسی کے ساتھ یہ کہ اس کو ہوا اور پانی کی بھی ضرورت ہے تو ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ سوائے مریخ اور زہرہ کے یہ خصوصیات کسی اور سیارہ میں نہیں پائی جاتیں (یہ ذکر صرف اپنے نظام شمسی کا ہے کہ دوربین یہیں تک کام دے سکتی ہے، باقی اور نظام شمسی جو خدا معلوم کتنی تعداد میں پائے جاتے ہیں، ان کا علم کسی کو نہیں اور کوئی نہیں بتا سکتا کہ وہاں کس قسم کی مخلوق آباد ہے)

اب سب سے پہلے آفتاب کو لیجئے، سو ظاہر ہے کہ وہاں اس قدر شدید حرارت ہے کہ کوئی جاندار نہیں پایا جا سکتا، کیونکہ وہ مرکبات جن سے جسم انسانی کی تشکیل ہوتی ہے اتنی حرارت میں قایم نہیں رہ سکتے۔

مشتری، زحل، اورانوس اور نپٹون میں بھی کسی جاندار کا وجود متحمل نہیں ہے کیونکہ یہاں سردی نہایت سخت ہے، حتیٰ کہ مشتری میں بھی جس کی حرارت زحل وغیرہ سے بڑھی ہوئی ہے، حرارت صفر سے ۲۰۰ درجے نیچی ہے۔ عطارد، زہرہ اور مریخ، ضرور ایک حد تک زمین

سے مشابہ ہیں، لیکن عطارد کا درجۂ حرارت ۴۶۰ ہے اور مریخ کا ۶۰ درجے صفر سے نیچے ہے اس لئے یہاں بھی جاندار نہیں پیدا ہو سکتے، اب رہ گیا زہرہ سو اس میں شک نہیں کہ اس میں بہ نسبت اور سیاروں کے زیادہ صلاحیت جاندار پیدا کرنے کی ہے، کیونکہ اس کی حرارت کا اوسط زمین کی اوسطِ حرارت سے ۹ درجے سے زیادہ نہیں بڑھتا، لیکن چونکہ یہاں بھی پانی کا وجود نہیں معلوم ہوتا ہے اس لئے جاندار کا پایا جانا یہاں بھی دشوار ہے، اسی طرح چاند میں بھی پانی اور ہوا نہیں ہے اور یہاں بھی کوئی جاندار نہیں پایا جا سکتا۔ ذیل کے نقشے سے ہر سیارہ کی حرارت وغیرہ کا اجمالی علم حاصل ہو سکتا ہے :-

| نام سیارہ | قطر میلوں میں | دوری آفتاب سے | دن کی لمبائی | سال کی لمبائی | درجۂ حرارت |
|---|---|---|---|---|---|
| آفتاب | ۸۶۵۰۰۰ | -- | ۶۰۰ گھنٹے | .. | + ۱۲۰۰۰ |
| عطارد | ۳۰۳۰ | ۳۶۰۰۰۰۰۰ میل | ؟ | ۸۸ دن | + ۴۶۰ |
| زہرہ | ۷۷۰۰ | ۶۷۲۰۰۰۰۰ " | ؟ | ۲۲۵ " | + ۶۸ |
| زمین | ۷۹۱۸ | ۹۲۹۰۰۰۰۰ " | ۲۴ گھنٹے | ۳۶۵ " | + ۵۹ |
| مریخ | ۴۲۳۰ | ۱۴۱۰۰۰۰۰۰ " | ۲۴ ½ " | ۶۸۷ " | ۶۰ —— |
| مشتری | ۸۶۵۰۰ | ۴۸۳۳۰۰۰۰۰ " | ۹۵۸ " | ۴۳۳۲ " | ۲۷۰ —— |
| زحل | ۷۰۰۰۰ | ۸۸۶۰۰۰۰۰۰ " | ۱۰۵۳ " | ۱۰۷۹۵ " | ۳۳۰ —— |
| اورانوس | ۳۱۵۰۰ | ۱۷۸۱۹۰۰۰۰۰ " | ؟ | ۳۰۶۸۷ " | ۳۸۰ —— |
| نپٹون | ۳۴۸۰۰ | ۲۷۹۱۰۰۰۰۰۰ " | ؟ | ۶۰۱۸۱ " | ۴۰۰ —— |

**مکھی بطور غذا کے** شہر مکسیک سے جانبِ شرق ریل کی ایک گھنٹہ کی مسافت پر نہایت چھوٹا سا گاؤں نظر آتا ہے جو دلدل کے کنارے واقع ہے۔ اِس گاؤں کا شمالی غربی جانب دلدل کے کیچڑ سے محصور ہے جو سانپوں اور حشرات سے بھرا ہوا ہے، یہی حال شمالی شرقی حصے کا ہے، جنوبی طرف ایک خشک بلند پہاڑ ہے جس کے دامن سے مکسیک کو راستہ جاتا ہے، اس قریہ کی آب و ہوا خراب ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ لوگ یہاں کیونکر زندگی بسر کرتے ہیں۔

یہاں کے باشندوں کی آمدنی کا خاص ذریعہ پانی کی مکھی اور اس کے انڈے ہیں، صبح ہوتے ہی یہاں کے لوگ دل دل کے کنارے پہونچ جاتے ہیں اور جتنی زندہ یا مردہ مکھیاں انھیں ملتی ہیں پکڑ لیتے ہیں۔ ان کو وہ ریت پر دھوپ میں پھیلا دیتے ہیں اور پھر شہر مکسیکو (پایۂ تخت) میں لیجا کر انھیں فروخت کرتے ہیں۔ یہ بہت گراں قیمت پر فروخت ہوتی ہیں، اور لوگ نہایت شوق سے مول لیتے ہیں، بعض لوگ کشتیوں میں بیٹھکر دور نکل جاتے ہیں اور ایک خاص جال کے ذریعہ سے کشتی بھر کر مکھیاں پکڑ لاتے ہیں، ان کے انڈے حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ گھاس کے پولے قطار در قطار پانی کے اندر گاڑ دیتے ہیں، جن کے سرے پانی سے اوپر ہوتے ہیں، مکھیاں شام کو آکر یہاں بیٹھتی ہیں اور انڈے دیتی ہیں، چند دنوں میں ساری گھاس انڈوں سے بھر جاتی ہے۔ جنھیں خشک کر کے آٹے کی طرح پیس لیتے ہیں اور پھر اُن کی گول ٹکیاں بنا کر گراں قیمت پر فروخت کرتے ہیں۔

**مردوں کی روحیں** امریکہ کے ایک شخص نے ارواحِ موتے کے متعلق ریاضیات کے نقطۂ نظر سے گفتگو کر کے ظاہر کیا ہے کہ انسان زمین میں کم از کم ۵ لاکھ سال سے آباد ہے، لیکن اگر کم از کم اس کو ۲۵۰۰۰ سال فرض کر لیا جائے تو بھی اس وقت انسانی آبادی کم از کم

ایک ارب رہی ہوگی اُس وقت انسانی آبادی ۱۷۴۸۰۰۰۰۰۰ ہے، جس میں سے سالانہ ۴۳۲۹۸۱۳ اموات ہوتی ہیں اس لئے اگر اسی نسبت سے گزشتہ ۲½ لاکھ سال کے مردوں کا شمار کیا جائے تو اُن کی تعداد کم ازکم ۱۰۸۴۲۵۵۳۲۵۰۰۰۰ ہوگی۔ اگر واقعی روح فنا نہیں ہوتی اور فضا میں باقی رہتی ہے اور اُسی کے ساتھ یہ بھی صحیح ہے کہ وہ آپس میں مل بھی سکتی ہے تو کیا یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ایک روح اپنی شناسا روح کو اتنی تعداد میں سے بآسانی ڈھونڈ لے گی۔

اگر بعض عیسائی علماء کے بیان کے مطابق روح کی مخصوص شکل تسلیم کی جائے اور کم ازکم ایک چیونٹی کے برابر اُس کا جسم مانا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس وقت تک جتنے لوگ مرچکے ہیں اُن کی روحوں کے لئے کم ازکم ۲۱۳۹۰۷۶۹ میل کی جگہ درکار ہے، یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ اگر ان کو برابر جوڑ کر ایک فیتہ بنایا جائے تو خطِ استواء پر ۱۱۷ مرتبہ اس کو لپیٹ سکتے ہیں اور اگر ان سے ایک چوکور مینار بنایا جائے تو اس کا ہر ضلع ۶½ میل اور بلندی ۱۹½ میل ہوگی، حالانکہ دنیا کا سب سے اونچا پہاڑ اورسٹ بھی ۵½ میل سے زیادہ بلند نہیں ہے۔

## زمانۂ ماضی کی تصویر

اگر کسی سے یہ کہا جائے کہ دوربین کے ذریعہ سے زمانۂ ماضی بھی نظر آسکتا ہے تو وہ ہنسے گا، کیونکہ دوربین کا کام صرف یہ ہے کہ سامنے کی مرئی چیزوں کو بڑا کرکے دکھا دکھا دے نہ یہ کہ زمانۂ ماضی کو جو بالکل مرئی ہے اور جس کا تعلق مادی اشیاء سے نہیں ہے پیش کرسکے۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو ڈاکٹر لوکیش کے بیان کے مطابق ایسا ہونا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

یہ امر ثابت ہے کہ بعض ستارے اتنی دور واقع ہوئے ہیں کہ ان کی روشنی زمین تک اور زمین کی روشنی ان تک ہزاروں سال میں پہونچتی ہے یعنی اگر کوئی واقعہ آج یہاں رونما ہو تو اس کو شعاعیں ہزاروں سال کے بعد دوسرے ستاروں کو پہونچائیں گی اس لئے معلوم ہوا کہ اب سے ہزاروں سال قبل کے حالات زمین ایسے ہیں جو ہنوز بعض سیاروں تک نہیں پہونچے اور بعض میں اب پہونچ رہے ہیں۔ پھر چونکہ زمین کی شعاعیں اُن سیاروں تک پہونچکر دوبارہ واپس آتی ہیں اس لئے اگر اُن کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو ہم زمین کے گزشتہ واقعات کی تصویر بھی لے سکتے ہیں۔

مثلاً ریجل ایک ستارہ ہے جس کی روشنی ۴۶۶ سال میں ہم تک پہونچتی ہے، یعنی زمین کا ہر واقعہ وہاں تک ۴۶۶ سال میں پہونچتا ہے اسلئے اگر اس ستارہ کی شعاعوں کا دقیق مطالعہ تفصیل کے ساتھ کرسکیں تو ہم کو زمین کے وہ واقعات جو ۴۶۶ قبل گزر چکے ہیں نظر آسکتے ہیں، اور یہ ناممکن نہیں اگر دوربین کی ساخت میں اور زیادہ ترقی ہوجائے۔

بظاہر یہ خیال بالکل ناممکن العمل معلوم ہوتا ہے لیکن اگر کسی وقت یہ محال ممکن ہوگیا تو خوش قسمت ہوں گے وہ لوگ جو دُنیا کے تمام گزشتہ حوادث کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکیں گے۔

## اقوالِ زرّیں

——— جو شخص سب سے زیادہ محبت کرنے کا مدعی ہے وہ کسی سے محبت نہیں کرتا۔

——— عورت ایک بُت ہے، مرد جس کی پرستش کرتا ہے، لیکن پھر اُسے توڑ ڈالتا ہے۔

——— عورت کا امتحان کرو غصہ کے وقت خوشی کے وقت نہیں۔

——— عورت اپنے پاس کسی چیز کے کم ہونے کا افسوس نہیں کرتی بلکہ اس کو افسوس ہوتا ہے اس بات کا کہ دوسرے کے پاس کیوں زاید ہے۔

——— جس عورت کے جتنے بڑے بال ہیں اتنی ہی وہ کم عقل ہے۔

——— ایسا شخص جو اپنی بیوی کو دیکھتا ہے اس حال میں کہ وہ حسین ملبوس میں آراستہ ہے، فیلسوف ہے یا بیوقوف۔

——— دُنیا کا کوئی احساس اتنا مغرور نہیں، جتنا عورت کا وہ احساس جو اول اول ماں بننے پر ہوتا ہے۔

——— عورت کی ایک ٹھنڈی سانس مرد کے تمام دلایل باطل کردینے کے لئے کافی ہے۔

——— آنکھوں کے آنسو رنج وملال کی دلیل نہیں۔

——— حُسنِ انسانی میں تہذیب سے زیادہ حسین کوئی چیز نہیں۔

——— عورت کا دل عنبر کی طرح ہے، جب تک اس میں جلن پیدا نہیں ہوتی خوشبو نہیں پھیلتی۔

# یزداں — جبرئیل — اہرمن

(فضا ابن فیضی)

یزداں —— جبریل! یہ ہنگامہ ہے بالائے زمیں کیا!
بخشی تھی جسے ہم نے زمینوں کی خلافت
قندیل دھواں دیتی ہے کیوں بزمِ فنا کی
کچھ کہہ تو ہے کس حال میں وہ آدمِ خاکی

---

جبریل —— کیا واسطہ اب سلسلۂ شام و سحر سے
مدت ہوئی آئے ہوئے دُنیا کے سفر سے
وہ رنگ ہوں باقی جو نہیں لالہ و گل پر
وہ جلوہ ہوں جو روٹھ گیا ذوقِ نظر سے
گہوارۂ الہام نہیں اب مرے انفاس
میں وہ صدفستاں ہوں جو خالی ہو گہر سے
اب شامِ حرا بھی مرے تاروں کو نہیں یاد
مشرق مرا محروم ہے طیبہ کی سحر سے
کیسے کہوں اس دور میں کیا حال ہے اسکا
واقف نہیں میں آدمِ خاکی کے ہنر سے
اس بات کو پوچھ اس سے کہ یہ نکتہ نہ ہوگا
پوشیدہ کچھ ابلیس کی بیتاب نظر سے

---

اہرمن —— خاموش رہوں میں تو منافی ہے ادب کے
بولوں تو ٹھہرتا ہوں عقوبت کا سزاوار
ہر چند مرا منصبِ ذاتی یہ نہیں ہے
پوچھا ہے مگر تو نے تو لازم بھی ہے اظہار
کیا تجھ سے کہوں آدمِ خاکی کی میں روداد
کانپ اُٹھتی ہے میری روشِ جرأتِ گفتار
ٹوٹا نہ فسوں اس کی زبونیٔ خرد کا،
یہ شوخ کرن ہے ابھی شبنم میں گرفتار
یہ خام و زبوں جنس نہیں اب کسی قابل
سنتا ہوں کہ اس جنس کا تو بھی ہے خریدار
ہے بند حجابوں میں حقیقت کا یہ طوفاں
نے رفعتِ کردار ہے نے جرأتِ گفتار
بُت بنکے ہوں میں اسکے عقاید کے حرم میں
پھر بھی یہ نہیں میری سیاست سے خبردار
چاہوں تو اسے کعبہ کی گردن پہ جھکا دوں
مومن ہے ترا آج مرے ہاتھ کی تلوار
صدیوں سے ہے ٹھہری ہوئی جو اسکے بدن میں
وہ روح، ابھی تک نہ ہوئی خواب سے بیدار
یہ سوزِ خود افروز کی دولت سے ہے محروم
ہے اسکی ہر اک صبح اندھیروں سے گرانبار
لطفِ نگہِ غیر پہ قانع ہے ابھی تک
یہ ذلتِ محکومیٔ جاوید کا شہکار
زرخیز مگر کر نہ سکا خاکِ چمن کو،
وہ جس نے کیا آتشِ نمرود کو گلزار
تھراتے ہیں طوفانِ پر آشوب سے اسکے
کاشانۂ تقدیرِ امم کے در و دیوار
کیا تیرا خلیفہ ہے یہی بندۂ بے ذوق
بجھ سے بھی ترے امر و نواہی سے بھی بیزار

تو دیکھ چکا جذبۂ تخلیق کا انجام
خورشید سے کہدے کہ ہو مغرب سے نمودار

# حدیثِ میکدہ

## رُباعیات

(عزیز عظیم آبادی)

ناصح جذبات میں بہکتے ہی رہے — ساغرِ مئے ناب کے - چھلکتے ہی رہے
گلشن پہ خزاں کا زور چلتا ہی رہا — جو نغمہ نواز تھے - چہکتے ہی رہے

ہنگامِ سحر جو دور چل جاتا ہے — سانچے میں ہر اک خیال ڈھل جاتا ہے
یہ آبِ عنب ہے کچھ عجب شے کہ عزیز — کونین کا نقشہ ہی بدل جاتا ہے

اک آن میں - مرکزِ صفت تک پہونچے — اک جست میں - حسنِ بے جہت تک پہونچے
ہر شخص کے بس کا یہ نہیں روگ عزیز — رندی کے علوئے مرتبت تک پہونچے

ہر جام پہ - رندوں کی وہ کیفیت تو — وہ عالمِ بے خودی - وہ دلکش تگ و دو
وہ آخرِ شب کا میکدہ لے ساقی — وہ پچھلے پہر کی جھلملاتی ہوئی لو

سیراب قدح ، کبھی بنا کر دیکھیں — ہاں ، بادہ پرست ہوں - پلا کر دیکھیں
اک پھول کو سو طرح کھلاتا ہوں عزیز — جو اہلِ نظر ہیں آزما کر دیکھیں ،

ہر بات میں - نامراد و ناکام رہے — لب تشنہ رہے - گرچہ مے آشام رہے
خالی ہی رہا - ساغر و مینا - اپنا — لاے کی طرح - ہم بھی تہی جام رہے

رندوں کو نویدِ کامرانی آئی ،، — کیا چاند بھری رات سہانی آئی ،
گردش میں وہ زرفشاں گھٹاؤں کی بہار — مخمور ہوئی فضا - جوانی آئی ،

پیغامِ بہار - جب صبا لاتی ہے — یادِ مئے ناب دل کو برماتی ہے
جنت کی ہوس کرے - تو کافر سمجھو — پینے کو جسے شراب مل جاتی ہے

ساقی کے قدم پہ سر جھکا لیتے ہیں — مستی کو نشاطِ دل - بنا لیتے ہیں
ساغر کے لبوں کو چوم لیتے ہیں عزیز — مینا کو گلے سے ہم - لگا لیتے ہیں

مخمورِ مئے بے اثری - ہوں ساقی — آشفتۂ سوزِ جگری - ہوں ساقی
اتنی تو پلا کہ دل کو حسرت نہ رہے — اب میں بھی چراغِ سحری ہوں ساقی

بیگانۂ آرزو - ہوئی جاتی ہے — اس دور میں - تند خو - ہوئی جاتی ہے
اگلی سی نظر - کہاں ہے رندوں پہ عزیز — رحمت بھی بہانہ جو ہوئی جاتی ہے

جب تک نہ سحر فراز موتی چھلکے — چلتا رہے دورِ بادہ ہلکے ہلکے
رندو انداز سے نہ باہر ہوں قدم — بوتل سے مے گرے نہ ساغر چھلکے

# آخری فیصلہ

(ساقی جاوید۔ بی۔ اے)

جہاں لالہ رخ بھی ہیں گل پیرہن بھی
وہاں سینکڑوں ہیں سلگتے کفن بھی

جہاں عارضوں پہ ہیں خطہائے بادہ
وہاں آنچلوں کے ورق بھی ہیں سادہ

ہلاہل سے لبریز ہیں جام و خم بھی
زمانے کے نخچیر ہم بھی ہیں تم بھی

جبینوں پہ فاقوں کے خط کھینچتی ہے
سیاست لہو سے زمیں سینچتی ہے

عجب ہیں یہ دانش کی باریکیاں بھی،
چراغوں کا تحفہ ہیں تاریکیاں بھی

محل اور مینار اب بھی کھڑے ہیں
تمدن کے شہکار اب بھی کھڑے ہیں

یہاں ظلمتوں کے سوا کچھ نہیں ہے
یقینِ گماں ہے گمانِ یقیں ہے

اگر تم یہاں زندگی چاہتے ہو
ضمیروں کی تابندگی چاہتے ہو

اگر تم یہاں چاہتے ہو اُجالے
تمہاری زمیں چاند تارے اُچھالے

اگر تم بھی قوسِ قزح چاہتے ہو
اِسی میکدے میں قدح چاہتے ہو

اگر کوئی سنگیت سننا ہے تم کو
زمیں سے اگر پھول چننا ہے تم کو

تو پھر آتشیں راگ بننا پڑے گا
بھڑک کر تمھیں آگ بننا پڑے گا

زمانہ یہاں امتحاں لے رہا ہے
سنو وقت کیا فیصلہ دے رہا ہے

اٹھو بن کے صرصر بڑھو بن کے طوفاں
زمیں ہے انھیں مشعلوں سے چراغاں

جہاں آدمی کی جبیں جھک گئی ہے
سحر ہوتے ہوتے وہیں رک گئی ہے

## کاوش حیدرآبادی :

یاد آرہے ہو تم اور بھی بھلانے سے
ولولے چمک اُٹھے دل کے ٹوٹ جانے سے

کوئی فتنۂ تازہ یاد آگیا شاید!
دل دھڑک رہا ہے پھر اُنکے مسکرانے سے

تم نہ چھیڑتے بھی گر تذکرہ غمِ دل کا
کیا سنا نہ دیتے ہم خود کسی بہانے سے

اُف یہ دن بھی آئیں گے کچھ نہ تھی خبر اس کی
سر اُٹھا رہا ہوں میں تیرے آستانے سے

## اکرم دھولیوی :

اور وحشت آفریں بادِ بہاری ہوگئی
ہم تو سمجھے تھے کہ اب موسم سہانا آگیا

چپکے چپکے دل میں گھر کرتی گئی اک آرزو
رفتہ رفتہ جی سے جانے کا زمانہ آگیا

مدعا یہ ہے مری شمع تمنا گل نہ ہو
اب سمجھ میں آپ کا دامن بچانا آگیا

(سعادت نظیر)

آج دل سے اُٹھتا ہے کیوں دھواں؟ نہیں معلوم — جل رہا ہے کس کس کا آشیاں؟ نہیں معلوم
زندگی عبارت ہے دل پہ چوٹ کھانے سے — دل نے چوٹ کھائی ہے کب؟ کہاں؟ نہیں معلوم
جو بلند ہر دل سے ہو رہی ہے رہ رہ کے — یہ صدائے نغمہ ہے یا فغاں؟ نہیں معلوم
ہے یہ ذوقِ تیمری یا ہے ذوقِ تحزیبی — کیوں بنا رہا ہوں پھر آشیاں؟ نہیں معلوم
دشمنی کے پردے میں دوستی جو کرتا تھا — چھپ گیا کہاں ایسا مہرباں؟ نہیں معلوم
ایک شیشۂ نازک دل کبھی تھا لیکن آج — سنگ سے زیادہ ہے کیوں گراں؟ نہیں معلوم
بن گئی خلشِ دل کی نالہ و فغاں آخر — بات آج کی پہونچے کل کہاں؟ نہیں معلوم
اے نظیر! کیا کہئے کیوں رُکی زباں میری — رہ گئی ادھوری کیوں داستاں؟ نہیں معلوم

(جوہر ٹونکی)

جلا نہ دیں گرمیاں نفس کی قفس کو برق و شرر سے پہلے، — مجھے تو صیاد فکر یہ ہے لگے نہ آگ اپنے گھر سے پہلے،
وہ حرفِ آخر کہ جس کی تصویر اشکِ غم پیش کر رہا تھا — مریضِ غم کی خموشیوں نے سنا دیا چشمِ تر سے پہلے
مرے سجدوں نے کانٹے چن لئے ہیں راہِ منزل کے — سفر بے خوف میرے بعد اہلِ کارواں کر لیں
چمن کی زندگی تو میں چمن ہی میں گزاروں گا — جو چاہیں فیصلہ صیاد برق و باغباں کر لیں

(انور معظم)

رہزن نے مجھ کو جب سے دیا درسِ آگہی — رہبر کو راز دار بناتا نہیں کبھی
بلبل مجھے بھی یاد ہیں ایسی کہانیاں — یہ اور بات ہے کہ سناتا نہیں کبھی
جہاں پہونچ کے محبت کو ہوش آتا ہے — اسی مقامِ جنوں سے میں لوٹ آیا ہوں
جہاں منزلیں دل کی آساں ہوئی ہیں، — قدم ڈگمگائے ہیں اکثر وہیں پر،

(ارشد کاکوی)

حجاب میں بھی ہے اک طرز دلربائی کی — مگر وہ رسم جو ہوتی ہے رونمائی کی
شمعِ امید بجھ گئی لیکن — روشنی ہے کہ کم نہیں ہوتی
کھلتا جاتا ہے ایک اک تختہ — اور کشتی رواں ہے پانی میں
زندگی اور یہ تمنائیں — جل رہا ہے چراغ پانی میں
تری رہبری سے ہارا مرے ناخدا، خدارا — مرا فیصلہ ابھی کر وہ بھنور ہو یا کنارا
یہ حیاتِ چند روزہ بھی عجب طرح گزاری — کبھی زیست کی دعا کی کبھی موت کو پکارا

(شارق میرٹھی)

کھاتے رہے فریب سنبھلتے رہے قدم — چلتے رہے جنوں کا سہارا لئے ہوئے
تھی آشیاں سے عبارت چمن کی آزادی — اب اس کے بعد خزاں آئے یا بہار آئے
کیں نہیں بلکہ ہو گئیں شارق — ہیں کچھ ایسی بھی اپنی تقصیریں
کسی طرح خلشِ آرزو مٹا نہ سکے — ترے قریب بھی آکر سکون پا نہ سکے

# باب الاستفسار

## سیاہی — روشنائی

(جناب کوثر چاندپوری)

ایک بات مجھے جناب سے دریافت کرنی ہے اور وہ یہ کہ ایک بزرگ اس پر مصر ہیں کہ سیاہی کو اسم معرفہ مان کر "سرخ سیاہی" اور "سفید سیاہی" کی ترکیب کو جائز سمجھیں، میں ان سے عرض کر رہا ہوں کہ یہ بالکل غلط ہے آپ روشنائی کو اسم معرفہ کہہ سکتے ہیں اور سرخ روشنائی، سیاہ روشنائی یا سفید روشنائی کے الفاظ استعمال کر سکتے ہیں کیونکہ روشنائی کے معنی چمکانے کے ہیں اور چونکہ وہ لکھے ہوئے حروف کو نمایاں کرتی ہے اس لئے اسم معرفہ کے طور پر لکھنے کے سیال کے معنی میں استعمال ہو رہی ہے، ان کا استدلال لفظ مداد سے ہے جس کے معنے لغت میں "سیاہی دوات" کے ہیں، حالانکہ "سیاہی دوات" ہی سے سیاہی کے اسم معرفہ ہونے کی نفی ہوتی ہے، امید ہے کہ میری تسکین اور اطمینان کے لئے تفصیلی جواب عنایت فرمائیں گے۔

---

(نگار) قبل اس سے کہ اس باب میں اپنی کوئی رائے پیش کروں، یہ ظاہر کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ سیاہی اور روشنائی دونوں اسم معرفہ نہیں ہیں بلکہ اسم نکرہ ہیں (بالکل اسی طرح جیسے پانی، شراب) اور مختلف صفات سے متصف ہو سکتے ہیں، اس لئے ان کو اسم معرفہ سمجھ کر کوئی دلیل لانا درست نہیں اب رہا یہ امر کہ "سرخ سیاہی" کہنا صحیح ہے یا "سرخ روشنائی" اس باب میں لغت و ذوق دونوں کو سامنے رکھنا چاہئے۔

عربی میں اس کے لئے دو لفظ ہیں: مداد اور حبر۔ مداد کے معنی ہیں، سیاہی (خواہ دوات میں ہو یا اس سے باہر) گوبر، سرگین، تیل جس سے چراغ روشن کیا جاتا ہے، نہج و طریقہ۔ حبر کے معنی بھی مداد (INK) کے ہیں، لیکن نشان، داغ کو بھی حبر کہتے ہیں اور سیاہ نقاب کو "حبرہ"۔

فارسی میں بھی حبر و مداد (CNK) کے معنی میں مستعمل ہیں، چنانچہ دوات کو حبردان کہتے ہیں۔ یحییٰ کاشی لکھتا ہے:۔

یک قلم از تیرگی شب جہاں — پُر ز سیاہی شدہ چوں حبردان

فارسی میں لکھنے کی سیاہی کو مرکب بھی کہتے ہیں، شاید اس لئے کہ وہ کئی اشیاء کو ملا کر طیار کی جاتی ہے۔ عربی میں مرکب، سیاہی کے معنی میں نہیں آیا۔

اب سیاہی اور روشنائی کو لیجئے:۔ فارسی میں سیاہی کے معنی تاریکی کے ہیں، لیکن مجازاً مداد (صرف کالی سیاہی) کے مفہوم میں مستعمل ہے، وہ کبھی "سیاہیِ سرخ" نہیں کہیں گے بلکہ اسے مرکب سرخ کہیں گے۔ روشنائی کا مفہوم ان کے یہاں صرف روشنی اور چمک کا ہے اور مداد کے معنے میں کبھی استعمال نہیں کرتے۔

اردو میں روشنائی اور سیاہی دونوں مداد کے معنے میں مستعمل ہیں۔ اب رہی یہ بحث کہ سرخ، سبز، یا کسی اور رنگ کی نسبت لفظ سیاہی کے ساتھ زیادہ مناسب ہے یا روشنائی کے ساتھ، اس باب میں یہ امر غور طلب ہے کہ اردو یا فارسی میں (INK) کو سیاہی کیوں کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس کے رنگ کے لحاظ سے اس کا نام سیاہی قرار پایا کیونکہ وہ عموماً سیاہ ہی ہوتی ہے اور عربی میں بھی حبر و مداد اسی لئے کہتے ہیں کہ ان دونوں کے مفہوم کا صحیح پس منظر سیاہی، تاریکی ہی ہے۔

روشنائی بمعنی (INK) خالص اردو کا لفظ ہے اور فارسی میں اسے (INK) کے معنے میں کبھی استعمال نہیں کرتے، اس لئے اردو میں سرخ و سفید کی نسبت لفظ روشنائی کے ساتھ زیادہ مناسب ہے نہ کہ سیاہی کے ساتھ جسے مجازی معنی میں مداد کہتے ہیں۔

اس کے علاوہ اگر سیاہی کے معنے صرف اس سیال شے کے لئے جائیں جو لکھنے کے کام آتی ہے، تو پھر سرخ سیاہی، سفید سیاہی کی طرح کالی سیاہی کو بھی سیاہ سیاہی کہنا چاہئے ـــــ حالانکہ سیاہی صرف، صرف کالی سیاہی ہی کو کہتے ہیں اور یہ مفہوم اتنا ذہن نشین ہو چکا ہے کہ اس کے ساتھ سرخ و سفید کی نسبت بے جوڑ معلوم ہوتی ہے۔

---

# مطبوعات موصولہ

**اُردو ساہتیہ کا اتہاس** یعنی اُردو ادب کی تاریخ جسے پروفیسر سید احتشام حسین نے ہندی زبان اور ہندی رسم خط میں مرتب کی ہے۔

یہ کتاب گیارہ ابواب میں منقسم ہے۔ سب سے پہلے انھوں نے اُردو کی تخلیق و ترقی پر بحث کی ہے، اس کے بعد دکن، دلّی، اودھ اور عہدِ نظیر کا ذکر کیا ہے اور پھر اُردو نثر کے مختلف ادوار پر سرسری تبصرہ کرتے ہوئے جدید رجحانات پر گفتگو کی ہے۔

احتشام صاحب مشہور نقاد ہیں اور اُردو میں ان کی متعدد کتابیں تاریخ ادب پر نکل چکی ہیں، اس لئے اس کتاب میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ مفہوم و مواد کے لحاظ سے نیا نہیں ہے، لیکن زبان و رسم خط کے لحاظ سے یقیناً ان کی یہ پہلی کوشش ہے جسے دیکھ کر ہمیں بہت سے اندیشہ ہائے دور و دراز پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ ہندی کی اپنی پہلی ہی تصنیف میں انھوں نے اتنے ثقیل و مشکل الفاظ استعمال کئے ہیں کہ معمولی ہندی داں حضرات بھی انھیں نہیں سمجھ سکتے اور اگر احتشام صاحب کا یہ ذوق دشوار پسندی ترقی کرتا رہا تو شاید ان کی آیندہ ہندی تصانیف خالص سنسکرت کے اشلوک کا مجموعہ نظر آئیں گی، جو ممکن ہے تبرک کے طور پر دیکھ لی جائیں لیکن افادیت کے لحاظ سے عوام کیا خواص کے لئے بھی غالباً زیادہ دلچسپ ثابت نہ ہوں گی۔ اس سے قبل ہندی اداروں سے بھی اُردو شاعری پر کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں لیکن ان کی زبان صاف ہے۔

اس لئے بڑا حیرت ہے کہ احتشام صاحب نے کیوں یہ بانی اختیار کی، جبکہ ایک مسلمان کو خواہ وہ ہما ہمو پاد دھیا ہی کیوں نہ ہو جائے، ہندو صحیح معنی میں ہندی داں نہیں سمجھ سکتے۔

بہر حال تحقیق کے لحاظ سے یہ کتاب یقیناً سید احتشام حسین کی ہے لیکن زبان کے لحاظ سے پنڈت احتشام حسین کی ہے، خدا کرے ان کے اس "پنڈت پن" کو ہندی پرچارنی سبھا بھی تسلیم کرلے۔

یہ کتاب انجمن ترقی اُردو علیگڈھ نے شایع کی ہے۔ قیمت درج نہیں ہے۔

**الحسین** اُردو ترجمہ ہے عمر ابوالنصر کی عربی کتاب الحسین کا۔ ترجمہ شیخ محمد احمد پانی پتی کا ہے اور خوب ہے۔

اس کتاب میں حضرت امام حسینؓ کی زندگی اور واقعۂ شہادت پر تبصرہ کیا گیا ہے اور اسی کے ساتھ اُس زمانہ کے سیاسی حالات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جو شہادت حسین کا باعث ہوئیں۔

فاضل مصنف نے پہلے حق خلافت کے مسئلہ پر اظہار خیال کیا ہے اور پھر حضرت علی، امیر معاویہ، جناب حسین اور یزید کی ذہنی خصوصیات کا ذکر کرکے واقعۂ شہادت کے پس منظر اور اس کی بعض تفصیلات کو پیش کیا ہے۔ یہ کتاب ایک طرح کا سیاسی و تاریخی تبصرہ ہے جس میں فاضل مصنف نے کافی احتیاط سے کام لیا ہے۔ تاہم کہیں کہیں وہ اخذ نتائج میں اعتدال سے تجاوز کر گئے ہیں، مثلاً ان کا یہ لکھنا کہ حضرت علی نے ابوبکر صدیق کا حقِ خلافت تسلیم نہیں کیا، بہت عجیب سی بات ہے جس سے خود حضرت علی کا کیرکٹر معرضِ بحث میں آجاتا ہے، کیونکہ حضرت علی نے عملی طور سے ہمیشہ اپنے پیش رو تینوں خلفاء کا ساتھ دیا اور کبھی حصولِ خلافت کی کوشش نہیں کی، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ حضرت علی نے تقیہ کیا تھا اور وہ رسمی طور پر محض دکھانے کو ان کے شریک کار رہتے تھے تو البتہ یہ بات درست ہو سکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ مذہبی حکومت حضرت علی کے ساتھ ختم ہو گئی اور امیر معاویہ کے عہد سے حکومت اسلام شروع ہوئی، لیکن سوال

یہ ہے کہ اگر امیر معاویہ، یزید کو اپنا جانشین مقرر نہ کرتے اور شہادت حسین کا واقعہ پیش نہ آتا تو کیا اس وقت بھی مورخین کا نقطۂ نظر امیر معاویہ کے متعلق وہی ہوتا جو عام طور پر ظاہر کیا جاتا ہے، غالباً نہیں اور یہیں سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ دُنیا نے حسین اور امیر معاویہ دونوں کا مطالعہ صرف اہلِ بیت کے حقِ خلافت اور واقعۂ شہادت کو سامنے رکھ کر کیا اور مورخانہ صداقت کو بڑی حد تک نظر انداز کر دیا یہی نقص اس کتاب میں بھی پایا جاتا ہے۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ اگر حضرت علی کے بعد منصبِ خلافت پر حسینؓ (حسنؓ نہیں) متمکن ہو جاتے تو اسلام میں ملوکیت کا آغاز اتنا جلد نہ ہوتا، لیکن یہ خیال یا اعتقاد کہ خلافت بہر حال اہلبیت ہی کا حق ہے، کسی نہ کسی دن ضرور اسی دور تک پہونچا دیتا جس کی ابتدا امیر معاویہ کے عہد سے ذرا جلد ہو گئی تھی۔

خلافت کا مسئلہ یکسر اجتماعی مسئلہ تھا، اور اعتقاد سے اس کا تعلق نہ تھا۔ ہر چند حضرت علی اور حسین کے بعد بھی اہلبیت میں سے خلافت کی اہلیت رکھنے والے دو چار حضرات کا پیدا ہو جانا ناممکن نہ تھا، لیکن ضروری بھی نہ تھا اور اس لئے وہ بنیادی غلطی جس نے عالم اسلامی کا شیرازہ منتشر کر دیا۔ یہی تھی کہ بعض جماعتوں نے حق خلافت صرف قریش اور قریش میں بھی رسول کی اولاد ہی کے لئے مخصوص و منصوص سمجھا۔

اس کتاب کے مصنف نے اچھا کیا کہ اس نوع کے نزاعی مسایل کو ہاتھ نہیں لگایا اور صرف تاریخی و سیاسی حیثیت سے واقعۂ شہادت پر نظر ڈالی۔ ہر چند اس کتاب کی حیثیت اک بسیط مقالہ کی سی ہے، لیکن تاریخی تبصرہ کی حیثیت سے وہ بڑی حد تک تمام پہلوؤں کو محیط ہے۔

کتاب نہایت نفیس کاغذ پر ٹائپ میں چھاپی گئی ہے اور مکتبۂ جدید لاہور سے دو روپیہ میں مل سکتی ہے۔

**نئے پرانے چراغ** پروفیسر آلِ احمد سرور کے ۱۲ تنقیدی مجموعۂ مضامین کا تیسرا اڈیشن ہے جسے ادارۂ فروغ اُردو لکھنؤ نے شایع کیا ہے۔ اس کا پہلا اڈیشن ۴۶ء میں شایع ہوا تھا، اس کے بعد دوسرا اڈیشن مع اضافہ کے ۵۱ء میں اور تیسرا اڈیشن اب ۵۵ء میں شایع ہوا ہے۔ تیرہ سال کے اندر کسی کتاب کے صرف تین اڈیشن شایع ہونا کوئی امید افزا بات نہیں لیکن ہمارے یہاں ذوقِ مطالعہ عام طور پر صرف تیسرے درجہ کے ناولوں اور قصے کہانیوں تک محدود ہے، اس لئے کسی سنجیدہ کتاب کے تین اڈیشن شایع ہو جانا بھی بڑی بات ہے۔

جناب سرور معلم و متعلم دونوں طبقوں میں یکساں مقبول ہیں اور ایک "شگفتہ نگار" نقاد کی حیثیت سے خاص امتیاز کے مالک ہیں۔ اس کتاب میں ان کے ۱۲ انتقادی مقالات شامل ہیں اور سب کے سب اپنی جگہ بہت دلچسپ و مفید ہیں۔ قیمت پانچ روپیہ، ضخامت ۲۰۸ صفحات

**قدر و نظر** مجموعہ ہے جناب اختر اورینوی (صدر شعبۂ اُردو پٹنہ یونیورسٹی) کے اٹھارہ انتقادی مقالات کا۔

جناب اختر بڑے مشہور کہنہ مشق نقاد ہیں اور ۲۰ سال سے ادب کی گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں۔

اس مجموعہ کا پہلا مضمون "اُردو زبان کا ارتقاء" بڑا مفید و پر از معلومات مقالہ ہے جس میں انھوں نے نہایت جامعیت کے ساتھ اس موضوع کے تمام پہلوؤں کو سمیٹ لیا ہے۔ اسی طرح صوبۂ بہار کی ادبی خدمات کی گرانمایگی کا ذکر انھوں نے متعدد مقالوں میں نہایت خوبی سے کیا ہے۔ حسرت، اقبال اور غالب پر بھی انھوں نے بہت متوازن و معتدل انداز میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ "جبلیت اور اقدار" کا ایک نیا عنوان تلاش کر کے انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور ضرورت ہے کہ ملک کے دوسرے نقاد بھی اس طرف متوجہ ہوں۔

جناب اختر کا لب و لہجہ اور انداز گفتگو بہت سلیس و دلکش ہے اور اسی کے ساتھ وزنی و سنجیدہ بھی اس کی افادیت عام ہے اور قدرتاً اسے مقبول ہونا چاہئے۔ اس مجموعہ کا حجم ۳۲۰ صفحات ہے اور ہے بھی ادارۂ فروغ اُردو لکھنؤ سے مل سکتا ہے۔

**حرفِ تمنا** مجموعہ ہے جناب میکش اکبر آبادی کی غزلوں اور نظموں کا۔ ابتدا میں انھوں نے "حرفِ اول" کے عنوان سے اپنے "ذوقِ شعری" کے بارہ میں جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی جگہ بڑی صحیح تنقید ہے اور اس سے ہمیں ان کے کلام کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

مجھے یہ بات بہت پسند آئی کہ انھوں نے اس مجموعہ میں کسی کا مقدمہ یا تعارف شامل نہیں کیا، کیونکہ جو شعراء ایسا کرتے ہیں، ان میں خود اعتمادی کی کمی ہوتی ہے اور اگر کسی شاعر کو خود اپنے کلام پر اعتماد نہ ہو تو وہ اسے شایع ہی کیوں کرے۔

جناب میکش اس قسم کے "شعراء مذبذبین" میں سے نہیں ہیں بلکہ جو کچھ وہ کہتے ہیں بڑے اعتماد کے ساتھ کہتے ہیں اور اس یقین کے ساتھ کہ اگر اس جنس کا کوئی خریدار نہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ بازار میں اس کا کوئی پرکھنے والا نہیں، نہ یہ کہ جنس کا سد ہے اور مجھے ان کے لب و لہجہ کا یہ اعتماد بہت پسند ہے۔

میکش نئے شاعر نہیں ہیں لیکن ایسے پرانے بھی نہیں۔ اور اسی لئے ان کے کلام میں ہم کو "تداخلی دور" کی تمام وہ خصوصیات نظر آتی ہیں، جو ایک "سنگ میل" کی طرح پچھلے اور آیندہ دونوں فاصلوں کو صحیح طور پر متعین کر سکتی ہیں۔

میکش، آگرہ کی ادب خیز سرزمین سے تعلق رکھتے ہیں اور وہاں کی تمام فنی وزن رکھنے والی ادبی روایات سے واقف ہیں۔ اسی لئے ان کے کلام میں بھی وزن ہے، فکر ہے، متانت و سنجیدگی ہے اور اسی کے ساتھ شگفتگی و ترنم بھی۔ ان کے جذبات جتنے گہرے ہیں اتنا ہی ٹھہراؤ ان کے اظہار میں بھی پایا جاتا ہے۔ وہ محض حسن و عشق کے شاعر نہیں ہیں، لیکن ان کی شاعری کی بنیاد یکسر خلوص و صداقت ہے اور وہ معاملات کو بھی جمالیاتی نظریہ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ وہ سوچ کر شعر کہتے ہیں اور سننے والوں کو بھی اپنے دائرۂ فکر میں کھینچ لاتے ہیں غزل کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:۔

چراغ کشتہ لے کر ہم تری محفل میں کیا آتے — جو دن تھے زندگی کے وہ تو رستے میں گزار آئے

یہ مانا زندگی میں غم بہت ہیں — ہنسے بھی زندگی میں ہم بہت ہیں

نہیں ہے منحصر کچھ فصلِ گل پر — جنوں کے اور بھی موسم بہت ہیں

بڑھا دئے مری جانب گلوں نے پھر خسار — کہاں ہوا تھا ابھی خشک ہونٹ کا چھالا

ہزار صبحیں شبِ انتظار میں دیکھیں — کہ جو چراغ جلایا وہی بجھا ڈالا،

وہ مجھ کو ڈھونڈھتے ہیں مگر دیکھتے نہیں — پلکوں پہ اک نگاہ مکرر لئے ہوئے

نہ گر سکی کوئی بجلی مرے جنوں کے بغیر — تمھارے جلووں نے ایمن بنا کے دیکھ لیا

جو چپ رہئے تو ممکن ہے کہ وہ کافر پہچانے — جو کچھ کہئے تو پھر بھولے فسانے یاد آئیں گے

اس رنگ کے اشعار صرف غزلوں ہی میں نہیں پائے جاتے بلکہ انکی نظمیں بھی اس لطیف تغزل و ترنم سے خالی نہیں ہیں جن میں سے اکثر رومانی، جذباتی اور محاکاتی ہیں۔

یہ مجموعہ تین روپیہ میں جناب میکش اکبرآبادی سے میرہ کٹرہ آگرہ کے پتہ پر مل سکتا ہے اور دانش محل لکھنؤ سے بھی۔

## سیاسیات کے اصول

یہ کتاب تین حصوں میں انجمن ترقی اردو (ہند) علیگڈھ نے شایع کی ہے۔ اس کے مصنف حیدرآباد کے مشہور مفکر اہلِ قلم پروفیسر ہارون خاں شروانی ہیں۔ اس سے قبل آپ کی متعدد کتابیں تاریخ و سیاست پر شایع ہو کر مقبول ہو چکی ہیں۔ اس خاص موضوع پر آپ نے سب سے پہلے "مبادی سیاسیات" لکھی تھی اور اب تین حصوں میں "اصول سیاست" کی وضاحت کی ہے۔

پہلے حصہ میں حکومت یا سلطنت کے متعلق تمام نظریوں کی وضاحت کی گئی ہے اور دوسرے حصہ میں حکومت کی مشینری پر بڑی جامع گفتگو کی ہے۔ تیسرے حصہ میں "بین الاقوامیت" اور اس کے اثرات و نتائج کو ظاہر کیا گیا ہے۔

اخیر میں تقریباً ۷۰۰ اصطلاحات کا ترجمہ انگریزی اردو اور اردو انگریزی فرہنگوں کے ذریعہ سے شامل کر دیا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ اصطلاحات کے ان ترجموں سے کسی کو اختلاف ہو، لیکن ان کی افادیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔

**ادبی و قومی تذکرے** پنڈت کشن پرشاد کول مرحوم کے ادبی و قومی مضامین کا دوسرا مجموعہ ہے۔ ادبی حصہ گیارہ مضامین پر مشتمل ہے جن میں سرشار، چکبست، نسیم لکھنوی اور اودھ پنچ کے نوترین خصوصیت کے ساتھ اس لئے زیادہ اہم ہیں کہ ان میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ زیادہ تر کول صاحب کے ذاتی تجربات و تاثرات کا نتیجہ ہیں۔

قومی حصہ صرف دو مضمونوں پر مشتمل ہے، ایک سرونٹ آف انڈیا سوسائٹی سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا گاندھی جی سے۔

کول صاحب بڑے سلجھے ہوئے دماغ کے با اصول انسان تھے اور یہی خصوصیت ان کے مضامین میں بھی پائی جاتی ہے۔

یہ مجموعہ انجمن ترقی اُردو علیگڈھ سے تین روپیہ میں مل سکتا ہے۔

**نبضِ حیات** مجموعہ ہے جناب شفا گوالیاری کی تازہ غزلوں کا جسے سکریٹری مرکزِ ادب بھوپال نے شایع کیا ہے۔ شفا صاحب ڈاکٹر و طبیب ہیں اس لئے ان کی شاعری کو غیر علیل تو ہونا ہی چاہئے، لیکن مجھے اس میں توانائی کے آثار بھی نظر آتے ہیں۔ اس سے قبل جب ان کا پہلا مجموعہ "آیاتِ شفا" شایع ہوا تھا تو اہلِ نظر نے اسے پسند کیا تھا، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ان کا دوسرا مجموعہ "نبضِ حیات" بھی پسند نہ کیا جائے، جس میں انھوں نے حیاتِ انسانی کی دُکھتی ہوئی رگ کو پکڑنے کا زیادہ اہتمام کیا ہے۔

ابتداء میں مولانا کوثر چاندپوری نے اپنے پیش لفظ میں ان کی شاعری کے بابت بڑی جچی تلی رائے ظاہر کی ہے اور ہمیں امید ہے کہ شفا صاحب اسی کو سامنے رکھ کر اپنے "اقدامات شعری" کی راہیں متعین کریں گے۔

شفا صاحب کی شاعری بڑے بلند عزائم کی شاعری ہے اور وہ اشعار جن میں الفاظ نے بھی ان عزایم کا ساتھ دیا ہے، بہت بلند نظر آتے ہیں۔

شعر کی بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر خیال کو تکمیل کے ساتھ پیش کیا جائے اور اس میں کوئی مبہم مرموزیت (SYMBOLISM) نہ پائی جائے۔ شفا صاحب کے یہاں ہم کو اس کے نمونے اچھے اور بُرے دونوں ملتے ہیں، لیکن اچھے زیادہ، بُرے کم۔

الفاظ و تراکیب کے استعمال میں بھی زیادہ احتیاط سے کام نہیں لیا گیا، وہ لفظ معتبر استعمال کرنے کے بہت شایق ہیں۔ مثلاً حُسنِ معتبر، منزلِ معتبر، سحر معتبر وغیرہ۔ لیکن یہ استعمال صحیح نہیں ہے۔ معتبر اسم مفعول ہے اعتبار کا۔ اعتبار کے معنی ہیں غور کرنا، سوچنا جب اس کی نسبت کسی انسان کے ساتھ ہوگی جیسے "اعتبر الرجل" تو اس کے معنی عزت کرنے کے ہو جائیں گے اور مرد معتبر، "مرد معزز" کو کہیں گے۔ جب اس کی نسبت کسی شے کی طرف ہوگی تو اس کا مفہوم صرف غور کرنا ہوگا۔ جیسے "اعتبر الامر" (یعنی کسی امر پر غور کیا)۔ عربی میں "اعتبار" عبرت حاصل کرنے کے مفہوم میں بھی آتا ہے جب اس کا صلہ حرف با ہو، لیکن اُردو میں بغیر کسی حرف صلہ کے بھی اس معنی میں مستعمل ہے۔ شفا صاحب نے معتبر کا استعمال ان معانی میں سے کسی معنی میں نہیں کیا ہے بلکہ "دیرپا یا پایدار" کے مفہوم میں کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح انھوں نے ایک جگہ لفظ شگفت، شگفتگی کے مفہوم میں استعمال کیا ہے، حالانکہ "شگفت" فارسی میں صرف تعجب کے مفہوم میں مستعمل ہے اور کھلنے کو اہلِ زبان ہمیشہ شگفتن یا اس کے حاصل مصدر شگفتگی ہی سے ظاہر کرتے ہیں۔ سیماب صاحب نے بھی کئی جگہ اسی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔

شفا صاحب اچھے شاعر ہیں اس لئے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ ان کے کلام میں اس قسم کے نقایص پائے جائیں۔

چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

خوشی غم کی نزاکت کو نہ راس آئی تو کیا ہوگا — تری آغوش میں بھی روح گھبرائی تو کیا ہوگا
مسلم ذوقِ آزادی، آدابِ اسیری بھی — قفس تک اُڑ کے خاکِ آشیاں آئی تو کیا ہوگا
اس کو ہی مسکرانے کا حق ہے حقیقتاً — آنکھوں میں جس کے اشک ہو اور مسکرا سکے

شفاؔ کچھ ایسے مقام بھی ہیں ہماری ہستی کی منزلوں میں — جہاں فضا زندگی کے قدموں پہ خود سبکی ہوئی ملیگی
اک ذرا سے موڑ میں دُنیا بدل جائے ابھی — موت کا غم کرنے والے زندگی کا غم کریں
جو جبینوں میں جلا دیتے ہیں منزل کا چراغ — اس نمائشگاہ میں کچھ آستاں ایسے بھی ہیں
ہر اک قدم سے حیات اُبھرے گی منزل کامیاب لیکر — جہاں سے اک کارواں مٹا ہے وہیں سے سو کارواں بنیں گے
چلے تو ہیں تلاشِ آستاں میں اے شفاؔ ہم بھی — مگر اپنا ہی پہلے سنگِ در آیا تو کیا ہوگا
گلوں کی دھڑکنیں تو جذب کرلاؤں گا گلشن سے — کسی غنچہ کی لیکن آنکھ بھر آئی تو کیا ہوگا

یہ تمام اشعار خیال و جذبات کے لحاظ سے بہت پاکیزہ ہیں، اور ابتدائی چھ شعر تو زبان و بیان کے لحاظ سے بھی بالکل بے عیب ہے لیکن ساتویں شعر کے دوسرے مصرعہ میں سے دونوں جگہ بیکار ہے، آٹھویں شعر میں تلاش کا استعمال اضافی صورت میں محلِ نظر ہے (کیونکہ تلاش بمعنی جستجو ہندی ہے) یہ مصرعہ یوں ہونا چاہئے: "چلے ہیں جستجوئے آستاں میں اے شفاؔ ہم بھی"

نویں شعر کا دوسرا مصرع بڑا پاکیزہ ہے لیکن پہلا مصرع غزل کی زبان نہیں یکسر "تکلفِ بارد" ہے۔

اول تو گل میں دھڑکن کہاں غنچہ کے "انتظارِ شگفتگی" کو البتہ دھڑکن سے تعبیر کرسکتے ہیں، دھڑکن کو "جذب کرلانا" کیا؟ علاوہ اس کے اگر شاعر یہ دھڑکن جذب کرلایا تو بھی غنچہ کی آنکھ کیوں بھر آئے۔ غنچہ کی آنکھ بھر آنے کی وجہ صرف یہ ہوسکتی ہے کہ پھول جو اس کے ساتھی ہیں اس سے جدا کردئے جائیں اور اس مفہوم کو صاف صاف یوں کہنا چاہئے تھا کہ:-

چمن سے پھول تو چُن لاؤں ہمدم اپنے دامن میں
کسی غنچہ کی لیکن آنکھ بھر آئی تو کیا ہوگا

شفاؔ صاحب سوچتے خوب ہیں لیکن جو کچھ سوچتے ہیں اس کے اظہار میں جن تعبیرات سے کام لیتے ہیں وہ زیادہ واضح نہیں ہوتے۔ غزل میں اظہارِ خیال کے لئے ہمیشہ منفرج زاویوں سے کام لینا چاہئے، حاد زاویوں سے نہیں۔

شعر کی خوبی بیان کی سلاست، تراکیب کی روانی زبان کی صحت پر قایم ہے، اگر صرف ایک مصرعہ صاف ہے اور دوسرا اُلجھا ہوا تو پورا شعر بے لطف ہوجائے گا۔

شفاؔ دوسرے مصرعے تو اکثر و بیشتر بہت صاف کہہ جاتے ہیں، لیکن معنی آفرینی کے خیال سے پہلے مصرعہ میں وہ کبھی کبھی بہت اُلجھ جاتے ہیں اور شعر غیر متوازن ہوجاتا ہے۔

مثلاً ان کا ایک مصرعہ ہے:

اگر شریکِ سفر اپنی گمرہی نہ رہی

بہت صاف و سلیس مصرع ہے، لیکن پہلا مصرعہ ملاحظہ ہو:-

وقارِ ذوقِ تجسس پہ حرف آئے گا

اسی زمین کا ایک شعر اور ملاحظہ ہو:

فسانہ گردشِ دوراں کا نظم کرلیتے — مگر نگاہ میں ان کی وہ برہمی نہ رہی

دوسرا مصرعہ کتنا صاف اور پہلا کس قدر بوجھل ہے — شفاؔ صاحب کے کلام میں یہ عیب زیادہ نہیں لیکن ہے، اور اگر وہ چاہیں تو آسانی سے اسے دور کرسکتے ہیں۔

یہ مجموعہ ایک روپیہ میں مرکزِ ادب بھوپال سے مل سکتا ہے۔

# بعض کمیاب کتابیں

## لغت عربی مطبوعہ

منتہی الارب ۴ حصے - مرزا عبدالرحیم --- ۶۰ر
القاموس چہار حصص --- محمد مجدالدین احمد --- ۲۵ر
صراح مع فرہنگ قراح - ابوالفضل محمد بن عمر --- ۱۲ر
فقہ اللسان ۳ حصے - کرامت حسین --- ۲۵ر
کشاف اصطلاحات الفنون - شیخ محمد علی --- ۱۰ر

## تاریخ فارسی مطبوعہ

جذب القلوب الی دیار المحبوب - شیخ عبدالحق محدث دہلوی - ۳۰ر
جہانگیر نامہ --- خواجہ ابوالحسن --- ۵ر
وقایع نعمت خان عالی، انشائے حسن وعشق --- ۵ر
درۂ نادرہ --- مرزا محمد مہدی خاں --- ۶ر
تاریخ گلستانِ ہند مصور - درگا پرشاد --- ۱۵ر
تاریخ جامع التواریخ - فقیر محمد --- ۱۲ر
اقبال نامہ جہانگیری ۲ حصہ - محمد شریف معتمد خاں --- ۴۰ر
سیر المتاخرین ۲ حصہ - غلام حسین خاں --- ۳۰ر

## تذکرہ و سیر فارسی مطبوعہ

تذکرہ صبح گلشن -- علی حسن خاں --- ۳۵ر
تذکرہ دولت شاہ، دولت شاہ سمرقندی --- ۱۰ر
تذکرہ خزینۃ الاصفیا - غلام سرور --- ۲۵ر

## ادب فارسی قلمی و مطبوعہ

کلیات اسماعیل - اسماعیل اصفہانی --- ۱۰ر
دیوان شمس تبریز - محمد بن ملک داؤد --- ۵ر
دیوان صائب - محمد علی صائب --- ۳۰ر
کلیات صائب - محمد علی --- ۱۰ر
کلیات ظہیر - حکیم ظہیر فاریابی --- ۴ر
قصاید عرفی مخشی - جمال الدین --- ۳۰ر
کلیات سعدی - شیخ مصلح الدین سعدی --- ۱۲ر
دیوان قصاید عنصری - حکیم ابوالقاسم --- ۵ر

## لغت فارسی قلمی و مطبوعہ

منتخب اللغات شاہجہانی - عبدالرشید الحسینی --- ۵ر
مصطلحات بہار عجم جلد اول - منشی ٹیک چند بہار --- ۱۰ر
غیاث اللغات - محمد غیاث الدین مطبوعہ ۱۲۶۵ھ --- ۱۵ر
برہان قاطع کشوری ۲ حصے کامل - محمد حسین برہان --- ۶۰ر
تثلیث اللغات - انگریزی سے فارسی وہندی وسنسکرت - ۲۰ر
منتخب لغات عثمانیہ ۲ حصے کامل فارسی وعربی سے ترکی - ۲۵ر

## تاریخ اردو مطبوعہ

قدیم ہنر و ہنرمندانِ اودھ مصور - اسرار حسین --- ۴ر
احسن التواریخ - تاریخ صوبۂ اودھ مصور - منشی رام سہائے تمنا - ۴ر
محل خانۂ شاہی - فدا علی خنجر حالات محلات واجد علی شاہ - ۳ر
آثار الصنادید پہلا اڈیشن ۱۲۶۳ھ - سر سید احمد خاں - ۴ باب کامل مصور ۳۰ر
تاریخ ڈھاکہ مصور - رحمان علی طیش --- ۱۰ر
تاج التواریخ مصور ۳ جلد کامل - نصرت علی --- ۵ر
دربار اکبری - محمد حسین آزاد --- ۱۲ر
سلسلۂ آصفیہ تاریخ دکن ۲ حصے - سید علی بلگرامی --- ۳۰ر

## سوانح عمری اردو مطبوعہ

آثار غالب - شیخ محمد اکرام --- ۴ر
غالب --- غلام رسول مہر --- ۴ر
یادگار غالب - الطاف حسین حالی --- ۴ر
الغزالی --- شبلی نعمانی --- ۲ر
حیات خسرو --- " --- ۲ر
حیات انیس -- امجد علی اشہری --- ۴ر
واقعات انیس - میر مہدی حسن احسن --- ۲ر
البرامکہ - یحییٰ وجعفر برمکی کی سوانح - محمد عبدالرزاق --- ۱۰ر

## تذکرہ شعراء اردو مطبوعہ

تذکرہ گل رعنا - عبدالحئی --- ۱۰ر
سخن شعراء - عبدالغفور خاں --- ۱۵ر

ان کتابوں پر کمیشن نہیں دیا جائے گا - قیمتیں علاوہ محصول ڈاک ہیں -

منیجر نگار، لکھنؤ

(باقی کتابوں کی فہرست صفحہ ۲ پر ملاحظہ ہو)

# مکتوبات نیاز

(تین حصوں میں)

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری، سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشا میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے خطوط غالب بھی پھیکے معلوم ہوتے ہیں، ان اڈیشنوں میں پہلے ایڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا ہے اور ۲۰ پونڈ کے کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپیہ (علاوہ محصول)

# نقاب اُٹھ جانے کے بعد

نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے مُلک کے ادیان طریقت و علمائے کرام کی اندرونی زندگی کیا ہے اور ان کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کیلئے کس درجہ سم قاتل ہے، زبان، پلاٹ، انشا کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ قیمت آٹھ آنے علاوہ محصول)

# شاعر کا انجام

جناب نیاز کے عنوان شباب کا لکھا ہوا افسانہ حسن و عشق کی تمام نشہ بخش کیفیات اس کے ایک ایک جملہ میں موجود ہیں، یہ افسانہ اپنے پلاٹ اور انشا کے لحاظ سے اس قدر اندیچر ہے کہ دوسری جگہ اسکی نظیر نہیں مل سکتی۔ تازہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط، قیمت بارہ آنہ (علاوہ محصول)

# مالہ وما علیہ

حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں، اور اس کا ثبوت انھوں نے دور حاضر کے بعض اکابر شعرا مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے۔ ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ از بس ضروری ہے۔ قیمت دو روپیہ

# شہاب کی سرگذشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اُردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے، اس کی زبان، تخیل، اس کی نزاکت بیان، اس کی انشاء عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہونچتی ہے، یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط ہے۔ قیمت دو روپے، عار (علاوہ محصول)

# مذاکرات نیاز

یعنی حضرت نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے، ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا اخیر تک پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید اڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے علاوہ محصول

# مذہب

حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دُنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا اسکے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے، قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

# انتقادیات

حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ فہرست مضامین یہ ہے، ایران و ہندوستان کا اثر جرمن شاعری پر، فارسی زبان کی پیدائش پر مورخانہ نظر، اُردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اُردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی، نقشہائے رنگ رنگ (غالب کی فارسی غزل گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون ادبیہ و حقیقت نگاری، قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

# فراست الید

اسکے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اسکی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل، سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، صحت و بیماری، شہرت و نیکنامی پر پیشینگوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ علاوہ محصول

مینجر نگار لکھنؤ

# نگار ص نمبر

## سا ۱۹۲ سنہ ۱۹۴۶ء

(موسن نمبر) جو ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شائع مطالعہ کے لیے اس کا پڑھنا از بس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے عا/

## سنہ ۱۹۴۲ء

اس نمبر میں ریاض خیرآبادی مرحوم کے کلام پر ملک کے متعدد مشاہیر نے نقد و تبصرہ کر کے بتایا ہے کہ ریاض کی شاعری کیا تھی؟ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے علاوہ محصول)

## فروری۔ مارچ سنہ ۱۹۴۶ء

جو فن انتقاد پر ملک کے بہترین اہل قلم و ارباب فکر کے مضامین پر مشتمل ہے۔ قیمت دو روپیہ عا/ (علاوہ محصول)

## جنوری۔ فروری سنہ ۱۹۴۸ء

(پاکستان نمبر) نگار کا جوبلی نمبر جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے بلند حقایق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت اسلام کے درخشاں کو نہ بھول جائیے جس پر مسلم حکومت کی ترقی کی بنیاد قائم ہوئی تھی۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

## جنوری۔ فروری سنہ ۱۹۴۹ء

نگار کا افسانہ نمبر جس میں تقریباً بیس افسانے بہترین اہل قلم کے شائع کئے گئے ہیں اس سال نامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاری کے کتنے اصول ہیں اور ہر افسانوں کا معیاری افسانہ کیسا ہونا چاہیئے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

## جنوری۔ فروری سنہ ۱۹۵۱ء

اس سالنامے کے دو حصے پہلے چھپے ہیں اس ہنڈی کی مشہور عالم کتاب ایک مستقبل کی تلاش کا ترجمہ اقتباس ہے۔ جس میں اس نے ایران، مصر، عراق، فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاست کے بعد وہاں کی موجودہ اقتصادی زبوں حالی اور اس کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ان کا مستقبل کتنا روشن ہے اگر وہ ترقی کے یہ خواہ راستہ کو اپنا لیں۔ سالنامہ کا دوسرا حصہ ایڈیٹر نگار کے قلم کا ہے جس میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے۔ قیمت دو روپے عا (علاوہ محصول)

## سالنامہ سنہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر)

جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا گیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت کے دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی حسرت کی شاعری کا کام تبہ معلوم کرنے کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے قیمت دو روپے عا/ (علاوہ محصول)

## جنوری، فروری سنہ ۱۹۵۳ء

(داغ نمبر) جس میں داغ کے سوانح حیات کے بہت سے وہ پہلو پیش کئے گئے ہیں جو اس وقت تک سامنے نہ آئے تھے۔ اس نمبر میں قیام رامپور، حیدرآباد کے زمانہ کے علاوہ انکی حیات عشقیہ پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کے فن شعر گوئی پر ملک کے مشہور نقادوں نے اظہار خیال کیا ہے۔ قیمت دو روپے عا/ (علاوہ محصول)

## سالنامہ سنہ ۱۹۵۴ء

(فرماں روایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں ولادت نبوی سے لیکر اس وقت تک کی تمام مسلم حکومتوں کے شجرے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیئے۔ قیمت تین روپے عا/ (علاوہ محصول)

## سالنامہ سنہ ۱۹۵۵ء

(علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) مع تتمہ۔ جس میں اسلامی علوم و فنون پر مفصل تبصرہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا۔ اس کے علاوہ تمام ممالک اسلامیہ کے اکابر علم و ادب کے مختصر حالات و سکران کی علمی خدمات اور تصانیف کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ قیمت تین روپیہ آٹھ آنہ ہے (علاوہ محصول)

منیجر نگار لکھنؤ